Google

This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter http://books.google.com durchsuchen.

Critik

der

reinen Vernunft

von

Immanuel Kant,

Professor in Königsberg, der königl. Academie der Wissenschaften in Berlin Mitglied.

ASTOR LIBRARY
NEW-YORK

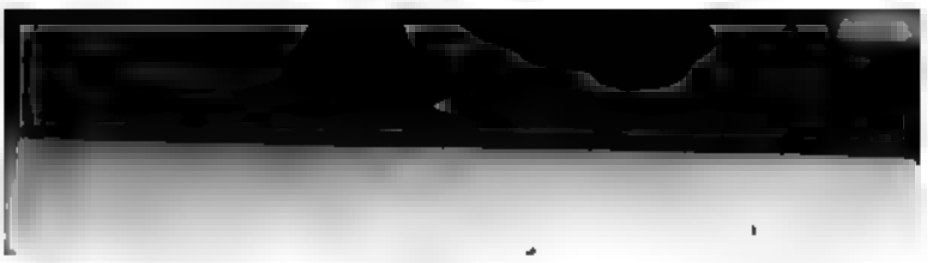
Siebente Auflage.

Leipzig,

bey Johann Friedrich Hartknoch.

1828.

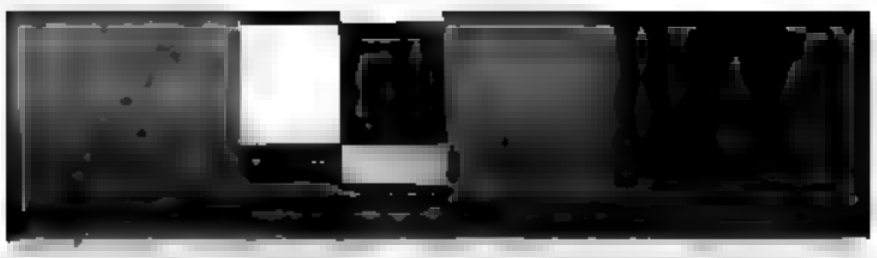
[redacted]



BACO DE VERULAMIO.

Instauratio magna. Praefatio.

De nobis ipsis silemus: De re autem, quae agitur, petimus: vt homines eam non Opinionem, sed Opus esse cogitent: ac pro certo habeant, non Sectae nos alicuius, aut Placiti, sed vtilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde vt suis commodis aequi — in commune consulant et ipsi in partem veniant. Praeterea vt bene sperent, neque Instaurationem nostram vt quiddam infinitum et vltra mortale fingant, et animo concipiant; quum reuera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus.



Sr. Excellenz

dem

Königl. Staatsminiſter

Freyherrn von Zedlitz.

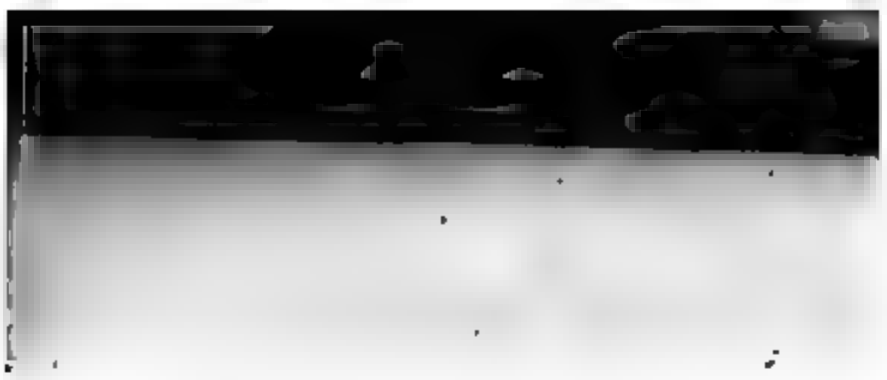
[redacted]

Sr. Excellenz

dem

Königl. Staatsminiſter

Freyherrn von Zedlitz.



Gnädiger Herr!

Den Wachsthum der Wissenschaften an seinem Theile befördern, heißt an Ew. Excellenz eigenem Interesse arbeiten; denn dieses ist mit jenen, nicht bloß durch den erhabenen Posten eines Beschützers, sondern durch das viel vertrautere eines Liebhabers und erleuchteten Kenners, innigst verbunden. Deswegen bediene ich mich auch des einigen Mittels, das gewissermaßen in meinem Vermögen ist, meine Dankbarkeit für das gnädige Zutrauen zu bezeigen, womit Ew. Excellenz mich beehren, als könne ich zu dieser Absicht etwas beytragen.

Demſelben gnädigen Augenmerke, deſſen Ew. Excellenz die erſte Auflage dieſes Werks gewürdigt haben, widme ich nun auch dieſe zweyte und hiemit zugleich alle übrige Angelegenheit meiner literäriſchen Beſtimmung, und bin mit der tiefſten Verehrung

Ew. Excellenz

Königsberg
den 23ſten April
1787.

unterthänig-gehorſamſter
Diener
Immanuel Kant.

Vorrede

zur zweyten Auflage.

Ob die Bearbeitung der Erkenntniſſe, die zum Vernunftgeſchäfte gehören, den ſicheren Gang einer Wiſſenſchaft gehe oder nicht, das läßt ſich bald aus dem Erfolg beurtheilen. Wenn ſie nach viel gemachten Anſtalten und Zurüſtungen, ſo bald es zum Zwecke kommt, in Stecken geräth, oder, um dieſen zu erreichen, öfters wieder zurückgehen und einen andern Weg einſchlagen muß; ingleichen wenn es nicht möglich iſt, die verſchiedenen Mitarbeiter in der Art, wie die gemeinſchaftliche Abſicht verfolgt werden ſoll, einhellig zu machen: ſo kann man immer überzeugt ſeyn, daß ein ſolches Studium bey weitem noch nicht den ſicheren Gang einer Wiſſenſchaft eingeſchlagen, ſondern ein bloßes Herumtappen ſey, und es iſt ſchon ein Verdienſt um die Vernunft, dieſen Weg wo möglich ausfindig zu machen, ſollte auch Manches als vergeblich aufgegeben werden müſſen, was in dem ohne Ueberlegung vorher genommenen Zwecke enthalten war.

Daß die Logik dieſen ſicheren Gang ſchon von den älteſten Zeiten her gegangen ſey, läßt ſich daraus erſehen, daß ſie ſeit dem Ariſtoteles keinen Schritt rückwärts hat thun

dürfen, wenn man ihr nicht etwa die Wegschaffung einiger entbehrlichen Subtilitäten, oder deutlichere Bestimmung des Vorgetragenen, als Verbesserungen anrechnen will, welches aber mehr zur Eleganz, als zur Sicherheit der Wissenschaft gehört. Merkwürdig ist noch an ihr, daß sie auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat thun können, und also allem Anschen nach geschlossen und vollendet zu seyn scheint. Denn, wenn einige Neuere sie dadurch zu erweitern dachten, daß sie theils psychologische Kapitel von den verschiedenen Erkenntnißkräften der Einbildungskraft, dem Witze), theils metaphysische über den Ursprung der Erkenntniß oder der verschiedenen Art der Gewißheit nach Verschiedenheit der Objecte (dem Idealism, Scepticism u. s. w.), theils anthropologische von Vorurtheilen (den Ursachen derselben und Gegenmitteln) hineinschoben, so rührt dieses von ihrer Unkunde der eigenthümlichen Natur dieser Wissenschaft her. Es ist nicht Vermehrung, sondern Verunstaltung der Wissenschaften, wenn man ihre Grenzen in einander laufen läßt; die Grenze der Logik aber ist dadurch ganz genau bestimmt, daß sie eine Wissenschaft ist, welche nichts als die formalen Regeln alles Denkens (es mag a priori oder empirisch seyn, einen Ursprung oder Object haben, welches es wolle, in unserem Gemüthe zufällige oder natürliche Hindernisse antreffen), ausführlich darlegt und strenge beweiset.

Daß es der Logik so gut gelungen ist, diesen Vortheil hat sie bloß ihrer Eingeschränktheit zu verdanken, dadurch sie berechtigt, ja verbunden ist, von allen Objecten der Erkenntniß und ihrem Unterschiede zu abstrahiren, und in ihr also der Verstand es mit nichts weiter, als mit sich selbst und seiner Form, zu thun hat. Weit schwerer mußte es natürlicher Weise für die Vernunft seyn, den sicheren Weg der Wissenschaft einzuschlagen, wenn sie nicht bloß mit sich selbst, sondern auch mit Objecten zu schaffen hat; daher jene auch als Propädevtik gleichsam nur den Vorhof der Wissenschaften ausmacht, und wenn von Kenntnissen die Rede ist, man zwar eine Logik zu Beurtheilung derselben voraussetzt, aber die Erwerbung derselben in eigentlich und objectiv so genannten Wissenschaften suchen muß.

So fern in diesen nun Vernunft seyn soll, so muß darin etwas a priori erkannt werden, und ihre Erkenntniß kann auf zweyerley Art auf ihren Gegenstand bezogen werden, entweder diesen und seinen Begriff (der anderweitig gegeben werden muß) bloß zu bestimmen, oder ihn auch wirklich zu machen. Die erste ist theoretische, die andere practische Erkenntniß der Vernunft. Von beyden muß der reine Theil, so viel oder so wenig er auch enthalten mag, nämlich derjenige, darin Vernunft gänzlich a priori ihr Object bestimmt, vorher allein vorgetragen werden, und dasjenige, was aus andern Quellen kommt, damit nicht vermengt werden; denn es giebt übele Wirthschaft, wenn man blindlings ausgiebt, was einkommt, ohne nachher, wenn jene in Stecken geräth; unterscheiden zu können, welcher Theil der Einnahme den Aufwand tragen könne, und von welcher man denselben beschneiden muß.

Mathematik und Physik sind die beyden theoretischen Erkenntnisse der Vernunft, welche ihre Objecte a priori bestimmen sollen, die erstere ganz rein, die zweyte wenigstens zum Theil rein, dann aber auch nach Maaßgabe anderer Erkenntnißquellen als der der Vernunft.

Die Mathematik ist von den frühesten Zeiten her, wohin die Geschichte der menschlichen Vernunft reicht, in dem bewundernswürdigen Volke der Griechen den sicheren Weg einer Wissenschaft gegangen. Allein man darf nicht denken, daß es ihr so leicht geworden, wie der Logik, wo die Vernunft es nur mit sich selbst zu thun hat, jenen königlichen Weg zu treffen, oder vielmehr sich selbst zu bahnen; vielmehr glaube ich, daß es lange mit ihr (vornehmlich noch unter den Aegyptern) beym Herumtappen geblieben ist, und diese Umänderung einer Revolution zuzuschreiben sey, die der glückliche Einfall eines einzigen Mannes in einem Versuche zu Stande brachte, von welchem an die Bahn, die man nehmen mußte, nicht mehr zu verfehlen war, und der sichere Gang einer Wissenschaft für alle Zeiten und in unendliche Weiten eingeschla-

gen und vorgezeichnet war. Die Geschichte dieser Revolution der Denkart, welche viel wichtiger als die Entdeckung des Weges um das berühmte Vorgebirge, und des Glücklichen, der sie zu Stande brachte, ist uns nicht aufbehalten. Doch beweiset die Sage, welche Diogenes und Laertier uns überliefert, der von den kleinesten, und, nach dem gemeinen Urtheil, gar nicht einmal eines Beweises benöthigten, Elementen der geometrischen Demonstrationen den angeblichen Erfinder nennt, daß das Andenken der Veränderung, die durch die erste Spur der Entdeckung dieses neuen Weges bewirkt wurde, den Mathematikern äußerst wichtig geschienen haben müsse, und dadurch unvergeßlich geworden sey. Dem ersten, der den gleichseitigen Triangel demonstrirte (er mag nun Thales oder wie man will geheißen haben), dem gieng ein Licht auf; denn er fand, daß er nicht dem, was er in der Figur sahe, oder auch dem bloßen Begriffe derselben nachspüren und gleichsam davon ihre Eigenschaften ablernen, sondern durch das, was er nach Begriffen selbst a priori hineindachte und darstellte (durch Construction) hervorbringen müsse, und daß er, um sicher etwas a priori zu wissen, er der Sache nichts beylegen müsse, als was aus dem nothwendig folgte, was er seinem Begriffe gemäß selbst in sie gelegt hat.

Mit der Naturwissenschaft gieng es weit langsamer zu, bis sie den Heeresweg der Wissenschaft traf; denn es sind nur etwa anderthalb Jahrhunderte, daß der Vorschlag des sinnreichen Baco von Verulam die Entdeckung theils veranlaßte, theils, da man bereits auf der Spur derselben war, mehr belebte, welche eben sowohl nur durch eine schnell vorgegangene Revolution der Denkart erklärt werden kann. Ich will hier nur die Naturwissenschaft, so fern sie auf empirische Principien gegründet ist, in Erwägung ziehen.

Als Galilei seine Kugeln die schiefe Fläche mit einer von ihm selbst gewählten Schwere herabrollen, oder Torricelli die Luft ein Gewicht, was er sich zum Voraus

dem einer ihm bekannten Waſſerſäule gleich gedacht hatte, tragen ließ, oder in noch ſpäterer Zeit Stahl Metalle in Kalk und dieſen wiederum in Metall verwandelte, indem er ihnen etwas entzog und wiedergab *); ſo gieng allen Naturforſchern ein Licht auf. Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einſieht, was ſie ſelbſt nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß ſie mit Principien ihrer Urtheile nach beſtändigen Geſetzen vorangehen und die Natur nöthigen müſſe auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber ſich allein gleichſam am Leitbande gängeln laſſen; denn ſonſt hängen zufällige, nach keinem vorher entworfenen Plane gemachte Beobachtungen gar nicht in einem nothwendigen Geſetze zuſammen, welches doch die Vernunft ſucht und bedarf. Die Vernunft muß mit ihren Principien, nach denen allein übereinkommende Erſcheinungen für Geſetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das ſie nach jenem ausdachte, in der anderen, an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der ſich Alles vorſagen läßt, was der Lehrer will, ſondern eines beſtallten Richters, der die Zeugen nöthigt auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt. Und ſo hat ſogar Phyſik die ſo vortheilhafte Revolution ihrer Denkart lediglich dem Einfalle zu verdanken, demjenigen, was die Vernunft ſelbſt in die Natur hineinlegt, gemäß, dasjenige in ihr zu ſuchen (nicht ihr anzudichten), was ſie von dieſer lernen muß, und wovon ſie für ſich ſelbſt nichts wiſſen würde. Hiedurch iſt die Naturwiſſenſchaft allererſt in den ſicheren Gang einer Wiſſenſchaft gebracht worden, da ſie ſo viel Jahrhunderte durch nichts weiter als ein bloßes Herumtappen geweſen war.

Der Metaphyſik, einer ganz iſolirten ſpeculativen Vernunfterkenntniß, die ſich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt, und zwar durch bloße Begriffe (nicht wie Mathematik durch Anwendung derſelben auf Anſchauung), wo alſo Vernunft ſelbſt ihr eigener Schüler ſeyn ſoll, iſt das Schickſal

*) Ich folge hier nicht genau dem Faden der Geſchichte der Experimentalmethode, deren erſte Anfänge auch nicht wohl bekannt ſind.

bisher noch so günstig nicht gewesen, daß sie den sichern Gang einer Wissenschaft einzuschlagen vermocht hätte; ob sie gleich älter ist, als alles Uebrige, und bleiben würde, wenn gleich die übrigen insgesammt in dem Schlunde einer alles vertilgenden Barbarey gänzlich verschlungen werden sollten. Denn in ihr geräth die Vernunft continuirlich in Stecken, selbst wenn sie diejenigen Gesetze, welche die gemeinste Erfahrung bestätigt, (wie sie sich anmaaßt) a priori einsehen will. In ihr muß man unzählige mal den Weg zurück thun, weil man findet, daß er dahin nicht führt, wo man hin will, und was die Einhelligkeit ihrer Anhänger in Behauptungen betrifft, so ist sie noch so weit davon entfernt, daß sie vielmehr ein Kampfplatz ist, der ganz eigentlich dazu bestimmt zu seyn scheint, seine Kräfte im Spielgefechte zu üben, auf den noch niemals irgend ein Fechter sich auch den kleinsten Platz hat erkämpfen und auf seinen Steg einen dauerhaften Besitz gründen können. Es ist also kein Zweifel, daß ihr Verfahren bisher ein bloßes Herumtappen, und, was das Schlimmste ist, unter bloßen Begriffen, gewesen sey.

Woran liegt es nun, daß hier noch kein sicherer Weg der Wissenschaft hat gefunden werden können? Ist er etwa unmöglich? Woher hat denn die Natur unsere Vernunft mit der rastlosen Bestrebung heimgesucht, ihm als einer ihrer wichtigsten Angelegenheiten nachzuspüren? Noch mehr, wie wenig haben wir Ursache, Vertrauen in unsere Vernunft zu setzen, wenn sie uns in einem der wichtigsten Stücke unserer Wißbegierde nicht bloß verläßt, sondern durch Vorspiegelungen hinhält, und am Ende betrügt! Oder ist er bisher nur verfehlt; welche Anzeige können wir benutzen, um bey erneuertem Nachsuchen zu hoffen, daß wir glücklicher seyn werden, als andere vor uns gewesen sind.

Ich sollte meinen, die Beyspiele der Mathematik und Naturwissenschaft, die durch eine auf einmal zu Stande gebrachte Revolution das geworden sind, was sie jetzt sind, wären merkwürdig genug, um dem wesentlichen Stücke der Umänderung der Denkart, die ihnen so vortheilhaft geworden ist,

nachzusinnen, und ihnen, so viel ihre Analogie, als Vernunfterkenntnisse, mit der Metaphysik verstattet, hierin wenigstens zum Versuche nachzuahmen. Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnisse erweitert würde, giengen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniß richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniß derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiemit eben so, als mit den ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. In der Metaphysik kann man nun, was die Anschauung der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen. Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müßte, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand (als Object der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen. Weil ich aber bey diesen Anschauungen, wenn sie Erkenntnisse werden sollen, nicht stehen bleiben kann, sondern sie als Vorstellungen auf irgend etwas als Gegenstand beziehen und diesen durch jene bestimmen muß, so kann ich entweder annehmen, die Begriffe, wodurch ich diese Bestimmung zu Stande bringe, richten sich auch nach dem Gegenstande, und dann bin ich wiederum in derselben Verlegenheit, wegen der Art, wie ich a priori hievon etwas wissen könne; oder ich nehme an, die Gegenstände, oder, welches einerley ist, die Erfahrung, in welcher sie allein (als gegebene Gegenstände) erkannt werden, richte sich nach diesen Begriffen, so sehe ich sofort eine

leichtere Auskunft, weil Erfahrung selbst eine Erkenntnißart ist, die Verstand erfodert, dessen Regel ich in mir, noch ehe mir Gegenstände gegeben werden, mithin a priori voraussetzen muß, welche in Begriffen a priori ausgedrückt wird, nach denen sich also alle Gegenstände der Erfahrung nothwendig richten und mit ihnen übereinstimmen müssen. Was Gegenstände betrifft, so fern sie bloß durch Vernunft und zwar nothwendig gedacht, die aber (so wenigstens, wie die Vernunft sie denkt) gar nicht in der Erfahrung gegeben werden können, so werden die Versuche sie zu denken (denn denken müssen sie sich doch lassen) hernach einen herrlichen Probirstein desjenigen abgeben, was wir als die veränderte Methode der Denkungsart annehmen, daß wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen *).

Dieser Versuch gelingt nach Wunsch, und verspricht der Metaphysik in ihrem ersten Theile, da sie sich nämlich mit Begriffen a priori beschäftigt, davon die correspondirenden Gegenstände in der Erfahrung jenen angemessen gegeben werden können, den sicheren Gang einer Wissenschaft. Denn man

*) Diese dem Naturforscher nachgeahmte Methode besteht also darin: die Elemente der reinen Vernunft in dem zu suchen, was sich durch ein Experiment bestätigen oder widerlegen läßt. Nun läßt sich zur Prüfung der Sätze der reinen Vernunft, vornehmlich wenn sie über alle Grenze möglicher Erfahrung hinaus gewagt werden, kein Experiment mit ihren Objecten machen (wie in der Naturwissenschaft): also wird es nur mit Begriffen und Grundsätzen, die wir a priori annehmen, thunlich seyn, indem man sie nämlich so einrichtet, daß dieselben Gegenstände einerseits als Gegenstände der Sinne und des Verstandes für die Erfahrung, andererseits aber doch als Gegenstände, die man bloß denkt, allenfalls für die isolirte und über Erfahrungsgrenze hinausstrebende Vernunft, mithin von zwey verschiedenen Seiten betrachtet werden können. Findet es sich nun, daß, wenn man die Dinge aus jenem doppelten Gesichtspuncte betrachtet, Einstimmung mit dem Princip der reinen Vernunft Statt finde, bey einerley Gesichtspuncte aber ein unvermeidlicher Widerstreit der Vernunft mit sich selbst entspringe, so entscheidet das Experiment für die Richtigkeit jener Unterscheidung.

man kann nach dieser Veränderung der Denkart die Möglichkeit einer Erkenntniß a priori ganz wohl erklären, und, was noch mehr ist, die Gesetze, welche a priori der Natur, als dem Inbegriffe der Gegenstände der Erfahrung, zum Grunde liegen, mit ihren genugthuenden Beweisen versehen, welches beydes nach der bisherigen Verfahrungsart unmöglich war. Aber es ergiebt sich aus dieser Deduction unseres Vermögens a priori zu erkennen im ersten Theile der Metaphysik ein befremdliches und dem ganzen Zwecke derselben, der den zweyten Theil beschäftigt, dem Anscheine nach sehr nachtheiliges Resultat, nämlich daß wir mit ihm nie über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskommen können, welches doch gerade die wesentlichste Angelegenheit dieser Wissenschaft ist. Aber hierin liegt eben das Experiment einer Gegenprobe der Wahrheit des Resultats jener ersten Würdigung unserer Vernunfterkenntniß a priori, daß sie nämlich nur auf Erscheinungen gehe, die Sache an sich selbst dagegen zwar als für sich wirklich, aber von uns unerkannt, liegen lasse. Denn das, was uns nothwendig über die Grenze der Erfahrung und aller Erscheinungen hinaus zu gehen treibt, ist das Unbedingte, welches die Vernunft in den Dingen an sich selbst nothwendig und mit allem Recht zu allem Bedingten, und dadurch die Reihe der Bedingungen als vollendet verlangt. Findet sich nun, wenn man annimmt, unsere Erfahrungserkenntniß richte sich nach den Gegenständen als Dingen an sich selbst, daß das Unbedingte ohne Widerspruch gar nicht gedacht werden könne; dagegen, wenn man annimmt, unsere Vorstellung der Dinge, wie sie uns gegeben werden, richte sich nicht nach diesen, als Dingen an sich selbst, sondern diese Gegenstände vielmehr, als Erscheinungen, richten sich nach unserer Vorstellungsart, der Widerspruch wegfalle; und daß folglich das Unbedingte nicht an Dingen, so fern wir sie kennen (sie uns gegeben werden), wohl aber an ihnen, so fern wir sie nicht kennen, als Sachen an sich selbst, angetroffen werden müsse: so zeigt sich, daß, was wir Anfangs nur zum Versuche annahmen, gegründet sey *). Nun bleibt uns immer noch übrig, nach-

*) Dieses Experiment der reinen Vernunft hat mit dem der Chymiker, welches sie mannigmal den Versuch der Reduction,

Aber was ist denn das, wird man fragen, für ein Schatz, den wir der Nachkommenschaft mit einer solchen durch Critik geläuterten, dadurch aber auch in einen beharrlichen Zustand gebrachten Metaphysik zu hinterlassen gedenken? Man wird bey einer flüchtigen Uebersicht dieses Werks wahrzunehmen glauben, daß der Nutzen davon doch nur negativ sey, uns nämlich mit der speculativen Vernunft niemals über die Erfahrungsgrenze hinaus zu wagen, und das ist auch in der That ihr erster Nutzen. Dieser aber wird alsbald positiv, wenn man inne wird, daß die Grundsätze, mit denen sich speculative Vernunft über ihre Grenze hinauswagt, in der That nicht Erweiterung, sondern, wenn man sie näher betrachtet, Verengung unseres Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg haben, indem sie wirklich die Grenzen der Sinnlichkeit, zu der sie eigentlich gehören, über Alles zu erweitern und so den reinen (practischen) Vernunftgebrauch gar zu verdrängen drohen. Daher ist eine Critik, welche die erstere einschränkt, so fern zwar negativ, aber, indem sie dadurch zugleich ein Hinderniß, welches den letzteren Gebrauch einschränkt, oder gar zu zernichten droht, aufhebt, in der That von positivem und sehr wichtigem Nutzen, so bald man überzeugt wird, daß es einen schlechterdings nothwendigen practischen Gebrauch der reinen Vernunft (den moralischen) gebe, in welchem sie sich unvermeidlich über die Grenzen der Sinnlichkeit erweitert, dazu sie zwar von der speculativen keiner Beyhülfe bedarf, dennoch aber wider ihre Gegenwirkung gesichert seyn muß, um nicht in Widerspruch mit sich selbst zu gerathen. Diesem Dienste der Critik den positiven Nutzen abzusprechen, wäre eben so viel, als sagen, daß Polizey keinen positiven Nutzen schaffe, weil ihre Hauptgeschäfte doch nur ist, der Gewaltthätigkeit, welche Bürger von Bürgern zu besorgen haben, einen Riegel vorzuschieben, damit ein jeder seine Angelegenheit ruhig und sicher treiben könne. Daß Raum und Zeit nur Formen der sinnlichen Anschauung, also nur Bedingungen der Existenz der Dinge als Erscheinungen sind, daß wir ferner keine Verstandesbegriffe, mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntniß

ſpiele der Geometer und Naturforſcher eine gänzliche Revolution mit derſelben vornehmen, beſteht nun das Geſchäft dieſer Critik der reinen ſpeculativen Vernunft. Sie iſt ein Tractat von der Methode, nicht ein Syſtem der Wiſſenſchaft ſelbſt; aber ſie verzeichnet gleichwohl den ganzen Umriß derſelben, ſowohl in Anſehung ihrer Grenzen, als auch den ganzen innern Gliederbau derſelben. Denn das hat die reine ſpeculative Vernunft Eigenthümliches an ſich, daß ſie ihr eigen Vermögen, nach Verſchiedenheit der Art, wie ſie ſich Objecte zum Denken wählt, ausmeſſen, und auch ſelbſt die mancherley Arten, ſich Aufgaben vorzulegen, vollſtändig vorzählen, und ſo den ganzen Vorriß zu einem Syſtem der Metaphyſik verzeichnen kann und ſoll; weil, was das Erſte betrifft, in der Erkenntniß a priori den Objecten nichts beygelegt werden kann, als was das denkende Subject aus ſich ſelbſt hernimmt, und, was das Zweyte anlangt, ſie in Anſehung der Erkenntnißprincipien eine ganz abgeſonderte für ſich beſtehende Einheit iſt, in welcher ein jedes Glied, wie in einem organiſirten Körper, um aller andern und alle um eines willen da ſind, und kein Princip mit Sicherheit in einer Beziehung genommen werden kann, ohne es zugleich in der durchgängigen Beziehung zum ganzen reinen Vernunftgebrauch unterſucht zu haben. Dafür aber hat auch die Metaphyſik das ſeltene Glück, welches keiner andern Vernunftwiſſenſchaft, die es mit Objecten zu thun hat (denn die Logik beſchäftigt ſich nur mit der Form des Denkens überhaupt), zu Theil werden kann, daß, wenn ſie durch dieſe Critik in den ſicheren Gang einer Wiſſenſchaft gebracht worden, ſie das ganze Feld der für ſie gehörigen Erkenntniſſe völlig befaſſen und alſo ihr Werk vollenden und für die Nachwelt, als einen nie zu vermehrenden Hauptſtuhl, zum Gebrauche niederlegen kann, weil ſie es bloß mit Principien und den Einſchränkungen ihres Gebrauchs zu thun hat, welche durch jene ſelbſt beſtimmt werden. Zu dieſer Vollſtändigkeit iſt ſie daher, als Grundwiſſenſchaft, auch verbunden, und von ihr muß geſagt werden können: nil actum reputans, ſi quid ſuperesset agendum.

genommen habe, und, ohne vorhergehende Critik, auch nicht anders nehmen konnte. Wenn aber die Critik nicht geirrt hat, da sie das Object in zweyerley Bedeutung nehmen lehrt, nämlich als Erscheinung, oder als Ding an sich selbst; wenn die Deduction ihrer Verstandesbegriffe richtig ist, mithin auch der Grundsatz der Causalität nur auf Dinge im ersten Sinne genommen, nämlich so fern sie Gegenstände der Erfahrung sind, geht, eben dieselbe aber nach der zweyten Bedeutung ihm nicht unterworfen sind, so wird eben derselbe Wille in der Erscheinung (den sichtbaren Handlungen) als dem Naturgesetze nothwendig gemäß und so fern nicht frey, und doch andererseits, als einem Dinge an sich selbst angehörig, jenem nicht unterworfen, mithin als frey gedacht, ohne daß hiebey ein Widerspruch vorgehe. Ob ich nun gleich meine Seele von der letzteren Seite betrachtet, durch keine speculative Vernunft (noch weniger durch empirische Beobachtung), mithin auch nicht die Freyheit als Eigenschaft eines Wesens, dem ich Wirkungen in der Sinnenwelt zuschreibe, erkennen kann, darum weil ich ein solches seiner Existenz nach, und doch nicht in der Zeit, bestimmt erkennen müßte (welches, weil ich meinem Begriffe keine Anschauung unterlegen kann, unmöglich ist), so kann ich mir doch die Freyheit denken, d. i. die Vorstellung davon enthält wenigstens keinen Widerspruch in sich, wenn unsere critische Unterscheidung beyder (der sinnlichen und intellectuellen) Vorstellungsarten und die davon herrührende Einschränkung der reinen Verstandesbegriffe, mithin auch der aus ihnen fließenden Grundsätze, Statt hat. Gesetzt nun, die Moral setze nothwendig Freyheit (im strengsten Sinne) als Eigenschaft unseres Willens voraus, indem sie practische in unserer Vernunft liegende ursprüngliche Grundsätze als Data derselben a priori anführt, die ohne Voraussetzung der Freyheit schlechterdings unmöglich wären, die speculative Vernunft aber hätte bewiesen, daß diese sich gar nicht denken lasse, so muß nothwendig jene Voraussetzung, nämlich die moralische, derjenigen weichen, deren Gegentheil einen offenbaren Widerspruch enthält, folglich Freyheit und mit ihr Sitt-

lichkeit (denn deren Gegentheil enthält keinen Widerspruch, wenn nicht schon Freyheit vorausgesetzt wird), dem Naturmechanism den Platz einräumen. So aber, da ich zur Moral nichts weiter brauche, als daß Freyheit sich nur nicht selbst widerspreche, und sich also doch wenigstens denken lasse, ohne nöthig zu haben sie weiter einzusehen, daß sie also dem Naturmechanism eben derselben Handlung (in anderer Beziehung genommen) gar kein Hinderniß in den Weg lege: so behauptet die Lehre der Sittlichkeit ihren Platz, und die Naturlehre auch den ihrigen, welches aber nicht Statt gefunden hätte, wenn nicht Critik uns zuvor von unserer unvermeidlichen Unwissenheit in Ansehung der Dinge an sich selbst belehrt, und Alles, was wir theoretisch erkennen können, auf bloße Erscheinungen eingeschränkt hätte. Eben diese Erörterung des positiven Nutzens critischer Grundsätze der reinen Vernunft läßt sich in Ansehung des Begriffs von Gott und der einfachen Natur unserer Seele zeigen, die ich aber der Kürze halber vorbeygehe. Ich kann also Gott, Freyheit und Unsterblichkeit zum Behuf des nothwendigen practischen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal annehmen, wenn ich nicht der speculativen Vernunft zugleich ihre Anmaßung überschwenglicher Einsichten benehme, weil sie sich, um zu diesem zu gelangen, solcher Grundsätze bedienen muß, die, indem sie in der That bloß auf Gegenstände möglicher Erfahrung reichen, wenn sie gleichwohl auf das angewandt werden, was nicht ein Gegenstand der Erfahrung seyn kann, wirklich dieses jederzeit in Erscheinung verwandeln, und so alle practische Erweiterung der reinen Vernunft für unmöglich erklären. Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatism der Metaphysik, d. i. das Vorurtheil, in ihr ohne Critik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist. — Wenn es also mit einer nach Maaßgabe der Critik der reinen Vernunft abgefaßten systematischen Metaphysik eben nicht schwer seyn kann, der Nachkommenschaft ein Vermächtniß zu hinterlassen, so ist dies

genommen habe, und, ohne vorhergehende Critik, auch nicht anders nehmen konnte. Wenn aber die Critik nicht geirrt hat, da sie das Object in zweyerley Bedeutung nehmen lehrt, nämlich als Erscheinung, oder als Ding an sich selbst; wenn die Deduction ihrer Verstandesbegriffe richtig ist, mithin auch der Grundsatz der Causalität nur auf Dinge im ersten Sinne genommen, nämlich so fern sie Gegenstände der Erfahrung sind, geht, eben dieselbe aber nach der zweyten Bedeutung ihm nicht unterworfen sind, so wird eben derselbe Wille in der Erscheinung (den sichtbaren Handlungen) als dem Naturgesetze nothwendig gemäß und so fern nicht frey, und doch andererseits, als einem Dinge an sich selbst angehörig, jenem nicht unterworfen, mithin als frey gedacht, ohne daß hiebey ein Widerspruch vorgeht. Ob ich nun gleich meine Seele von der letzteren Seite betrachtet, durch keine speculative Vernunft (noch weniger durch empirische Beobachtung), mithin auch nicht die Freyheit als Eigenschaft eines Wesens, dem ich Wirkungen in der Sinnenwelt zuschreibe, erkennen kann, darum weil ich ein solches seiner Existenz nach, und doch nicht in der Zeit, bestimmt erkennen müßte (welches, weil ich meinem Begriffe keine Anschauung unterlegen kann, unmöglich ist), so kann ich mir doch die Freyheit denken, d. i. die Vorstellung davon enthält wenigstens keinen Widerspruch in sich, wenn unsere critische Unterscheidung beyder (der sinnlichen und intellectuellen) Vorstellungsarten und die davon herrührende Einschränkung der reinen Verstandesbegriffe, mithin auch der aus ihnen fließenden Grundsätze, Statt hat. Gesetzt nun, die Moral setze nothwendig Freyheit (im strengsten Sinne) als Eigenschaft unseres Willens voraus, indem sie practische in unserer Vernunft liegende ursprüngliche Grundsätze als Data derselben a priori anführt, die ohne Voraussetzung der Freyheit schlechterdings unmöglich wären, die speculative Vernunft aber hätte bewiesen, daß diese sich gar nicht denken lasse, so muß nothwendig jene Voraussetzung, nämlich die moralische, derjenigen weichen, deren Gegentheil einen offenbaren Widerspruch enthält, folglich Freyheit und mit ihr Sitt-

lichkeit (denn deren Gegentheil enthält keinen Widerſpruch, wenn nicht ſchon Freyheit vorausgeſetzt wird), dem Naturmechanism den Platz einräumen. So aber, da ich zur Moral nichts weiter brauche, als daß Freyheit ſich nur nicht ſelbſt widerſpreche, und ſich alſo doch wenigſtens denken laſſe, ohne nöthig zu haben ſie weiter einzuſehen, daß ſie alſo dem Naturmechanism eben derſelben Handlung (in anderer Beziehung genommen) gar kein Hinderniß in den Weg lege: ſo behauptet die Lehre der Sittlichkeit ihren Platz, und die Naturlehre auch den ihrigen, welches aber nicht Statt gefunden hätte, wenn nicht Critik uns zuvor von unſerer unvermeidlichen Unwiſſenheit in Anſehung der Dinge an ſich ſelbſt belehrt, und Alles, was wir theoretiſch erkennen können, auf bloße Erſcheinungen eingeſchränkt hätte. Eben dieſe Erweiterung des poſitiven Nutzens critiſcher Grundſätze der reinen Vernunft läßt ſich in Anſehung des Begriffs von Gott und der einfachen Natur unſerer Seele zeigen, die ich aber der Kürze halber vorbeygehe. Ich kann alſo Gott, Freyheit und Unſterblichkeit zum Behuf des nothwendigen practiſchen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal annehmen, wenn ich nicht der ſpeculativen Vernunft zugleich ihre Anmaßung überſchwenglicher Einſichten benehme, weil ſie ſich, um zu dieſem zu gelangen, ſolcher Grundſätze bedienen muß, die, indem ſie in der That bloß auf Gegenſtände möglicher Erfahrung reichen, wenn ſie gleichwohl auf das angewandt werden, was nicht ein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn kann, wirklich dieſes jederzeit in Erſcheinung verwandeln, und ſo alle practiſche Erweiterung der reinen Vernunft für unmöglich erklären. Ich mußte alſo das Wiſſen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatism der Metaphyſik, d. i. das Vorurtheil, in ihr ohne Critik der reinen Vernunft fortzukommen, iſt die wahre Quelle alles der Moralität widerſtreitenden Unglaubens, der jederzeit gar ſehr dogmatiſch iſt. — Wenn es alſo mit einer nach Maaßgabe der Critik der reinen Vernunft abgefaßten ſyſtematiſchen Metaphyſik eben nicht ſchwer ſeyn kann, der Nachkommenſchaft ein Vermächtniß zu hinterlaſſen, ſo iſt dies

kein für gering zu achtendes Geschenk; man mag nun bloß auf die Cultur der Vernunft durch den sicheren Gang einer Wissenschaft überhaupt, in Vergleichung mit dem grundlosen Tappen und leichtsinnigen Herumstreifen derselben ohne Critik sehen, oder auch auf bessere Zeitanwendung einer wißbegierigen Jugend, die beym gewöhnlichen Dogmatism so frühe und so viel Aufmunterung bekommt, über Dinge, davon sie nichts versteht, und darin sie, so wie Niemand in der Welt, auch nie etwas einsehen wird, bequem zu vernünfteln, oder gar auf Erfindung neuer Gedanken und Meinungen auszugehen, und so die Erlernung gründlicher Wissenschaften zu verabsäumen; am meisten aber, wenn man den unschätzbaren Vortheil in Anschlag bringt, allen Einwürfen wider Sittlichkeit und Religion auf sokratische Art, nämlich durch den klärsten Beweis der Unwissenheit der Gegner, auf alle künftige Zeit ein Ende zu machen. Denn irgend eine Metaphysik ist immer in der Welt gewesen, und wird auch wohl ferner, mit ihr aber auch eine Dialectik der reinen Vernunft, weil sie ihr natürlich ist, darin anzutreffen seyn. Es ist also die erste und wichtigste Angelegenheit der Philosophie, einmal für allemal ihr dadurch, daß man die Quelle der Irrthümer verstopft, allen nachtheiligen Einfluß zu benehmen.

Bey dieser wichtigen Veränderung im Felde der Wissenschaften, und dem Verluste, den speculative Vernunft an ihrem bisher eingebildeten Besitze erleiden muß, bleibt dennoch Alles mit der allgemeinen menschlichen Angelegenheit, und dem Nutzen, den die Welt bisher aus den Lehren der reinen Vernunft zog, in demselben vortheilhaften Zustande, als es jemalen war, und der Verlust trifft nur das Monopol der Schulen, keinesweges aber das Interesse der Menschen. Ich frage den unbiegsamsten Dogmatiker, ob der Beweis von der Fortdauer unserer Seele nach dem Tode aus der Einfachheit der Substanz, ob der von der Freyheit des Willens gegen den allgemeinen Mechanism durch die subtilen, obzwar ohnmächtigen, Unterscheidungen subjectiver und objectiver practischer Nothwendigkeit, oder ob der vom Das

seyn Gottes aus dem Begriffe eines allerrealesten Wesens der Zufälligkeit des Veränderlichen, und der Nothwendigkeit eines ersten Bewegers), nachdem sie von den Schulen ausgiengen, jemals haben bis zum Publicum gelangen und auf dessen Ueberzeugung den mindesten Einfluß haben können. Ist dieses nun nicht geschehen, und kann es auch, wegen der Untauglichkeit des gemeinen Menschenverstandes zu so subtiler Speculation, niemals erwartet werden; hat vielmehr, was das Erstere betrifft, die jedem Menschen bemerkliche Anlage seiner Natur, durch das Zeitliche (als zu den Anlagen seiner ganzen Bestimmung unzulänglich) nie zufrieden gestellt werden zu können, die Hoffnung eines künftigen Lebens, in Ansehung des Zweyten die bloße klare Darstellung der Pflichten im Gegensatze aller Ansprüche der Neigungen das Bewußtseyn der Freyheit, und endlich, was das Dritte anlangt, die herrliche Ordnung, Schönheit und Vorsorge, die allerwärts in der Natur hervorblickt, allein den Glauben an einen weisen und großen Welturheber, die sich aufs Publicum verbreitende Ueberzeugung, so fern sie auf Vernunftgründen beruht, ganz allein bewirken müssen: so bleibt ja nicht allein dieser Besitz ungestört, sondern er gewinnt vielmehr dadurch noch an Ansehn, daß die Schulen nunmehr belehrt werden, sich keine höhere und ausgebreitetere Einsicht in einem Puncte anzumaaßen, der die allgemeine menschliche Angelegenheit betrifft, als diejenige ist, zu der die große (für uns achtungswürdigste) Menge auch eben so leicht gelangen kann, und sich also auf die Cultur dieser allgemein faßlichen und in moralischer Absicht hinreichenden Beweisgründe allein einzuschränken. Die Veränderung betrifft also bloß die arroganten Ansprüche der Schulen, die sich gerne hierin (wie sonst mit Recht in vielen anderen Stücken) für die alleinigen Kenner und Aufbewahrer solcher Wahrheiten möchten halten lassen, von denen sie dem Publicum nur den Gebrauch mittheilen, den Schlüssel derselben aber für sich behalten (quod mecum nescit, solus vult scire videri). Gleichwohl ist doch auch für einen billigern Anspruch des speculativen Philosophen gesorgt. Er bleibt immer ausschließlich Depositär,

einer dem Publicum, ohne deſſen Wiſſen, nützlichen Wiſſenſchaft; nämlich der Critik der Vernunft, denn die kann niemals populär werden, hat aber auch nicht nöthig es zu ſeyn; weil, ſo wenig dem Volke die fein geſponnenen Argumente für nützliche Wahrheiten in den Kopf wollen, eben ſo wenig kommen ihm auch die eben ſo ſubtilen Einwürfe dagegen jemals in den Sinn; dagegen, weil die Schule, ſo wie jeder ſich zur Speculation erhebende Menſch, unvermeidlich in beyde geräth, jene dazu verbunden iſt, durch gründliche Unterſuchung der Rechte der ſpeculativen Vernunft einmal für allemal dem Scandal vorzubeugen, das über kurz oder lang ſelbſt dem Volke aus den Streitigkeiten aufſtoßen muß, in welche ſich Metaphyſiker (und als ſolche endlich auch wohl Geiſtliche) ohne Critik unausbleiblich verwickeln, und die ſelbſt nachher ihre Lehren verfälſchen. Durch dieſe kann allein dem Materialism, Fatalism, Atheism, dem freygeiſteriſchen Unglauben, der Schwärmerey und Aberglauben, die allgemein ſchädlich werden können, zuletzt auch dem Idealism und Scepticism, die mehr den Schulen gefährlich ſind, und ſchwerlich in's Publicum übergehen können, ſelbſt die Wurzel abgeſchnitten werden. Wenn Regierungen ſich ja mit Angelegenheiten der Gelehrten zu befaſſen gut finden, ſo würde es ihrer weiſen Vorſorge für Wiſſenſchaften ſowohl als Menſchen weit gemäßer ſeyn, die Freyheit einer ſolchen Critik zu begünſtigen, wodurch die Vernunftbearbeitungen allein auf einen feſten Fuß gebracht werden können, als den lächerlichen Despotism der Schulen zu unterſtützen, welche über öffentliche Gefahr ein lautes Geſchrey erheben, wenn man ihre Spinnewcben zerreißt, von denen doch das Publicum niemals Notiz genommen hat, und deren Verluſt es alſo auch nie fühlen kann.

Die Critik iſt nicht dem dogmatiſchen Verfahren der Vernunft in ihrem reinen Erkenntniß, als Wiſſenſchaft, entgegengeſetzt (denn dieſe muß jederzeit dogmatiſch, d. i. aus ſicheren Principien a priori ſtrenge beweiſend ſeyn), ſondern dem Dogmatism, d. i. der Anmaaßung, mit einer reinen Erkenntniß aus Begriffen (der philoſophiſchen),

nach Principien, ſo wie ſie die Vernunft längſt im Gebrauche hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, wodurch ſie dazu gelanget iſt, allein fortzukommen. Dogmatism iſt alſo das dogmatiſche Verfahren der reinen Vernunft, ohne vorangehende Critik ihres eigenen Vermögens. Dieſe Entgegenſetzung ſoll daher nicht der geſchwätzigen Seichtigkeit, unter dem angemaaßten Namen der Popularität, oder wohl gar dem Scepticism, die mit der ganzen Metaphyſik kurzen Proceß macht, das Wort reden; vielmehr iſt die Critik die nothwendige vorläufige Veranſtaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphyſik als Wiſſenſchaft, die nothwendig dogmatiſch, und nach der ſtrengſten Foderung ſyſtematiſch, mithin ſchulgerecht (nicht populär) ausgeführt werden muß, denn dieſe Foderung an ſie, da ſie ſich anheiſchig macht, gänzlich a priori, mithin zu völliger Befriedigung der ſpeculativen Vernunft ihr Geſchäft auszuführen, iſt unnachläßlich. In der Ausführung alſo des Plans, den die Critik vorſchreibt, d. i. im künftigen Syſtem der Metaphyſik, müſſen wir dereinſt der ſtrengen Methode des berühmten Wolf, des größten unter allen dogmatiſchen Philoſophen, folgen, der zuerſt das Beyſpiel gab (und durch dies Beyſpiel der Urheber des bisher noch nicht erloſchenen Geiſtes der Gründlichkeit in Deutſchland wurde), wie durch geſetzmäßige Feſtſtellung der Principien, deutliche Beſtimmung der Begriffe, verſuchte Strenge der Beweiſe, Verhütung kühner Sprünge in Folgerungen der ſichere Gang einer Wiſſenſchaft zu nehmen ſey, der auch eben darum eine ſolche, als Metaphyſik iſt, in dieſen Stand zu verſetzen vorzüglich geſchickt war, wenn es ihm beygefallen wäre, durch Critik des Organs, nämlich der reinen Vernunft ſelbſt, ſich das Feld vorher zu bereiten: ein Mangel, der nicht ſowohl ihm, als vielmehr der dogmatiſchen Denkungsart ſeines Zeitalters beyzumeſſen iſt, und darüber die Philoſophen, ſeiner ſowohl als aller vorigen Zeiten, eine ander nichts vorzuwerfen haben. Diejenigen, welche ſeine Lehrart und doch zugleich auch das Verfahren der Critik der reinen Vernunft verwerfen, können nichts Andres im Sinne haben, als die Feſſeln der Wiſſenſchaft gar abzuwerfen,

Arbeit in Spiel, Gewißheit in Meinung und Philosophie in Philodoxie zu verwandeln.

Was diese zweyte Auflage betrifft, so habe ich, wie billig, die Gelegenheit derselben nicht vorbey lassen wollen, um den Schwierigkeiten und der Dunkelheit so viel möglich abzuhelfen, woraus manche Mißdeutungen entsprungen seyn mögen, welche scharfsinnigen Männern, vielleicht nicht ohne meine Schuld, in der Beurtheilung dieses Buchs aufgestoßen sind. In den Sätzen selbst und ihren Beweisgründen, imgleichen der Form sowohl als der Vollständigkeit des Plans, habe ich nichts zu ändern gefunden; welches theils der langen Prüfung, der ich sie unterworfen hatte, ehe ich es dem Publicum vorlegte, theils der Beschaffenheit der Sache selbst, nämlich der Natur einer reinen speculativen Vernunft, beyzumessen ist, die einen wahren Gliederbau enthält, worin Alles Organ ist, nämlich Alles um Eines willen und ein jedes Einzelne um Aller willen, mithin jede noch so kleine Gebrechlichkeit, sie sey ein Fehler (Irrthum) oder Mangel, sich im Gebrauche unausbleiblich verrathen muß. In dieser Unveränderlichkeit wird sich dieses System, wie ich hoffe, auch fernerhin behaupten. Nicht Eigendünkel, sondern bloß die Evidenz, welche das Experiment der Gleichheit des Resultats im Ausgange von den mindesten Elementen bis zum Ganzen der reinen Vernunft und im Rückgange vom Ganzen (denn auch dieses ist für sich durch die Endabsicht derselben im Practischen gegeben) zu jedem Theile bewirkt, indem der Versuch, auch nur den kleinsten Theil abzuändern, sofort Widersprüche, nicht bloß des Systems, sondern der allgemeinen Menschenvernunft herbeyführt, berechtigt mich zu diesem Vertrauen. Allein in der Darstellung ist noch viel zu thun, und hierin habe ich in dieser Auflage Verbesserungen versucht, welche theils dem Mißverstande der Aesthetik, vornehmlich dem im Begriffe der Zeit, theils der Dunkelheit der Deduction der Verstandesbegriffe, theils dem vermeintlichen Mangel einer genugsamen Evidenz in den Beweisen der Grundsätze des reinen Verstandes, theils endlich der Mißdeutung der der rationalen Psy-

chologie vorgerückten Paralogismen abhelfen sollen. Bis hieher (nämlich nur bis zu Ende des ersten Hauptstücks der transscendentalen Dialectik) und weiter nicht erstrecken sich meine Abänderungen der Darstellungsart *), weil die Zeit

*) Eigentliche Vermehrung, aber doch nur in der Beweisart, könnte ich nur die nennen, die ich durch eine neue Widerlegung des psychologischen Idealisms, und einen strengen, (wie ich glaube auch einzig möglichen) Beweis von der objectiven Realität der äußeren Anschauung, S. 275. †) gemacht habe. Der Idealism mag in Ansehung der wesentlichen Zwecke der Metaphysik für noch so unschuldig gehalten werden (das er in der That nicht ist), so bleibt es immer ein Scandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Daseyn der Dinge außer uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unsern inneren Sinn her haben), bloß auf Glauben annehmen zu müssen, und, wenn es Jemand einfällt es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegenstellen zu können. Weil sich in den Ausdrücken des Beweises von der dritten Zeile bis zur sechsten einige Dunkelheit findet: so bitte ich diesen Period so umzuändern: „Dieses Beharrliche aber kann nicht eine Anschauung in mir seyn. Denn alle Bestimmungsgründe meines Daseyns, die in mir angetroffen werden können, sind Vorstellungen, und bedürfen, als solche, selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben, mithin mein Daseyn in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden könne." Man wird gegen diesen Beweis vermuthlich sagen: ich bin mir doch nur dessen, was in mir ist, d. i. meiner Vorstellung äußerer Dinge unmittelbar bewußt; folglich bleibe es immer noch unausgemacht, ob etwas ihr Correspondirendes außer mir sey, oder nicht. Allein ich bin mir meines Daseyns in der Zeit (folglich auch der Bestimmbarkeit desselben in dieser) durch innere Erfahrung bewußt, und dieses ist mehr, als bloß mich meiner Vorstellung bewußt zu seyn, doch, aber einerley mit dem empirischen Bewußtseyn meines Daseyns, welches nur durch Beziehung auf etwas, was mit meiner Existenz verbunden, außer mir ist, bestimmbar ist. Dieses Bewußtseyn meines Daseyns in der Zeit ist also mit dem Bewußtseyn eines Verhältnisses zu etwas außer mir identisch verbunden, und es ist also Erfahrung und nicht Erdichtung, Sinn und nicht Einbildungskraft, welches das Aeußere mit meinem inneren Sinn unzertrennlich verknüpft, denn der äußere Sinn ist schon an sich Beziehung der Anschauung auf etwas Wirkliches außer mir, und die Realität desselben, zum Unterschiede von der Ein-

†) In dieser siebenten Aufl. S. 201.

zu kurz und mir in Ansehung des Uebrigen auch kein Mißverstand sachkundiger und unparteyischer Prüfer vorgekommen war, welche, auch ohne daß ich sie mit dem ihnen gebührenden Lobe nennen darf, die Rücksicht, die ich auf ihre Erinnerungen genommen habe, schon von selbst an ihren Stellen

bildung, beruhet nur darauf, daß er mit der inneren Erfahrung selbst, als die Bedingung der Möglichkeit derselben unzertrennlich verbunden werde, welches hier geschieht. Wenn ich mit dem intellectuellen Bewußtseyn meines Daseyns, in der Vorstellung Ich bin, welche alle meine Urtheile und Verstandeshandlungen begleitet, zugleich eine Bestimmung meines Daseyns durch intellectuelle Anschauung verbinden könnte, so wäre zu derselben das Bewußtseyn eines Verhältnisses zu etwas außer mir nicht nothwendig gehörig. Nun aber jenes intellectuelle Bewußtseyn zwar vorangeht, aber die innere Anschauung, in der mein Daseyn allein bestimmt werden kann, sinnlich und an Zeitbedingung gebunden ist, diese Bestimmung aber, mithin die innere Erfahrung selbst, von etwas Beharrlichem, welches in mir nicht ist, folglich nur in etwas außer mir, wogegen ich mich in Relation betrachten muß, abhängt: so ist die Realität des äußeren Sinnes mit der des innern, zur Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, nothwendig verbunden: d. i. ich bin mir eben so sicher bewußt, daß es Dinge außer mir gebe, die sich auf meinen Sinn beziehen, als ich mir bewußt bin, daß ich selbst in der Zeit bestimmt existire. Welchen gegebenen Anschauungen nun aber wirklich Objecte außer mir correspondiren, und die also zum äußeren Sinne gehören, welchem sie und nicht der Einbildungskraft zuzuschreiben sind, muß nach den Regeln, nach welchen Erfahrung überhaupt (selbst innere) von Einbildung unterschieden wird, in jedem besondern Falle ausgemacht werden, wobey der Satz: daß es wirklich äußere Erfahrung gebe, immer zum Grunde liegt. Man kann hiezu noch die Anmerkung fügen: die Vorstellung von etwas Beharrlichem im Daseyn ist nicht einerley mit der beharrlichen Vorstellung; denn diese kann sehr wandelbar und wechselnd seyn, wie alle unsere und selbst die Vorstellungen der Materie, und bezieht sich doch auf etwas Beharrliches, welches also ein von allen meinen Vorstellungen unterschiedenes und äußeres Ding seyn muß, dessen Existenz in der Bestimmung meines eigenen Daseyns nothwendig mit eingeschlossen wird, und mit derselben nur eine einzige Erfahrung ausmacht, die nicht einmal innerlich Statt finden würde, wenn sie nicht (zum Theil) zugleich äußerlich wäre. Das Wie? läßt sich hier eben so wenig weiter erklären, als wie wir überhaupt das Stehende in der Zeit denken, dessen Zugleichseyn mit dem Wechselnden den Begriff der Veränderung hervorbringt.

antreffen werden. Mit dieser Verbesserung aber ist ein kleiner Verlust für den Leser verbunden, der nicht zu verhüten war, ohne das Buch gar zu voluminös zu machen, nämlich, daß Verschiedenes, was zwar nicht wesentlich zur Vollständigkeit des Ganzen gehört, mancher Leser aber doch ungern missen möchte, indem es sonst in anderer Absicht brauchbar seyn kann, hat weggelassen oder abgekürzt vorgetragen werden müssen, um meiner, wie ich hoffe, jetzt faßlichen Darstellung Platz zu machen, die im Grunde in Ansehung der Sätze und selbst ihrer Beweisgründe schlechterdings nichts verändert, aber doch in der Methode des Vortrages hin und wieder so von der vorigen abgeht, daß sie durch Einschaltungen sich nicht bewerkstelligen ließ. Dieser kleine Verlust, der ohnedem, nach Jedes Belieben, durch Vergleichung mit der ersten Auflage ersetzt werden kann, wird durch die größere Faßlichkeit, wie ich hoffe, überwiegend ersetzt. Ich habe in verschiedenen öffentlichen Schriften (theils bey Gelegenheit der Recension mancher Bücher, theils in besonderen Abhandlungen) mit dankbarem Vergnügen wahrgenommen, daß der Geist der Gründlichkeit in Deutschland nicht erstorben, sondern nur durch den Modeton einer geniemäßigen Freyheit im Denken auf kurze Zeit überschrieen worden, und daß die dornigen Pfade der Critik, die zu einer schulgerechten, aber als solche allein dauerhaften und daher höchstnothwendigen Wissenschaft der reinen Vernunft führen, muthige und helle Köpfe nicht gehindert haben, sich derselben zu bemeistern. Diesen verdienten Männern, die mit der Gründlichkeit der Einsicht noch das Talent einer lichtvollen Darstellung (dessen ich mir eben nicht bewußt bin) so glücklich verbinden, überlasse ich meine in Ansehung der letzteren hin und wieder etwa noch mangelhafte Bearbeitung zu vollenden; denn widerlegt zu werden, ist in diesem Falle keine Gefahr, wohl aber nicht verstanden zu werden. Meinerseits kann ich mich auf Streitigkeiten von nun an nicht einlassen, ob ich zwar auf alle Winke, es sey von Freunden oder Gegnern, sorgfältig achten werde, um sie in der künftigen Ausführung des Systems dieser Propädevtik gemäß zu benutzen. Da ich während dieser Ar-

heiten ſchon ziemlich tief in's Alter fortgerückt bin (in dieſem Monate in's vier und ſechzigſte Jahr), ſo muß ich, wenn ich meinen Plan, die Metaphyſik der Natur ſowohl als der Sitten, als Beſtätigung der Richtigkeit der Critik der ſpeculativen ſowohl als practiſchen Vernunft, zu liefern, ausführen will, mit der Zeit ſparſam verfahren, und die Aufhellung ſowohl der in dieſem Werke anfangs kaum vermeidlichen Dunkelheiten, als die Vertheidigung des Ganzen von den verdienten Männern, die es ſich zu eigen gemacht haben, erwarten. An einzelnen Stellen läßt ſich jeder philoſophiſche Vortrag zwacken (denn er kann nicht ſo gepanzert auftreten, als der mathematiſche), indeſſen, daß doch der Gliederbau des Syſtems, als Einheit betrachtet, dabey nicht die mindeſte Gefahr läuft, zu deſſen Ueberſicht, wenn es neu iſt, nur wenige die Gewandtheit des Geiſtes, noch wenigere aber, weil ihnen alle Neuerung ungelegen kommt, Luſt beſitzen. Auch ſcheinbare Widerſprüche laſſen ſich, wenn man einzelne Stellen, aus ihrem Zuſammenhange geriſſen, gegen einander vergleicht, in jeder, vornehmlich als freye Rede fortgehenden Schrift, ausklauben, die in den Augen deſſen, der ſich auf fremde Beurtheilung verläßt, ein nachtheiliges Licht auf dieſe werfen, demjenigen aber, der ſich der Idee im Ganzen bemächtigt hat, ſehr leicht aufzulöſen ſind. Indeſſen, wenn eine Theorie in ſich Beſtand hat, ſo dienen Wirkung und Gegenwirkung, die ihr anfänglich große Gefahr droheten, mit der Zeit nur dazu, um ihre Unebenheiten abzuſchleifen, und wenn ſich Männer von Unpartheilichkeit, Einſicht und wahrer Popularität damit beſchäftigen, ihr in kurzer Zeit auch die erforderliche Eleganz zu verſchaffen. Königsberg im Aprilmonat 1787.

Inhalt.

Seite

Einleitung. 1

I. Von dem Unterschiede der reinen und empirischen Erkenntniß 1

II. Wir sind im Besitz gewisser Erkenntnisse a priori, und selbst der gemeine Verstand ist niemals ohne solche 3

III. Die Philosophie bedarf einer Wissenschaft, welche die Möglichkeit, die Principien und den Umfang der Erkenntnisse a priori bestimme 5

IV. Von dem Unterschiede analytischer und synthetischer Urtheile 8

V. In allen theoretischen Wissenschaften der Vernunft sind synthetische Urtheile a priori als Principien enthalten 11

VI. Allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft 14

VII. Idee und Eintheilung einer besondern Wissenschaft, unter dem Namen einer Critik der reinen Vernunft 18

I. Transscendentale Elementarlehre 23

Erster Theil: Die transscendentale Aesthetik 25

Erster Abschnitt: Von dem Raume 28

Zweyter Abschnitt: Von der Zeit 34

Allgemeine Anmerkung zur transscendentalen Aesthetik 43

Beschluß der transscendentalen Aesthetik 53

Zweyter Theil: Die Transscendentale Logik 54

Einleitung: Idee einer transscendentalen Logik 44

I. Von der Logik überhaupt 54

II. Von der transscendentalen Logik 56

III. Von der Eintheilung der allgemeinen Logik in Analytik und Dialectik 60

IV. Von der Eintheilung der transscendentalen Logik in transscendentale Analytik und Dialectik 63

Erste Ableitung: Transscendentale Analytik 65

Erstes Buch: Die Analytik der Begriffe 66

Erstes Hauptstück: Von dem Leitfaden der Entdeckungen aller reinen Verstandesbegriffe 67

Erster Abschnitt: Von dem logischen Verstandesgebrauche überhaupt 68

Zweyter Abschnitt: Von der logischen Function des Verstandes in Urtheilen 70

Dritter Abschnitt: Von den reinen Verstandesbegriffen oder Categorien 75

Seite

Zweytes Hauptstück: Von der Deduction der reinen Verstandesbegriffe 86

Erster Abschnitt: Von den Principien einer transscendentalen Deduction überhaupt 86

Zweyter Abschnitt: Transscendentale Deduction der reinen Verstandesbegriffe 95

Zweytes Buch: Die Analytik der Grundsätze (transscendentale Doctrin der Urtheilskraft) 124

Einleitung: Von der transscendentalen Urtheilskraft überhaupt 125

Erstes Hauptstück: Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe 128

Zweytes Hauptstück: System aller Grundsätze des reinen Verstandes 137

Erster Abschnit: Von dem obersten Grundsatze aller analytischen Urtheile 138

Zweyter Abschnitt: Von dem obersten Grundsatze aller synthetischen Urtheile 141

Dritter Abschnitt: Systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes 144

1) Axiomen der Anschauung 148

2) Anticipation der Wahrnehmung 151

3) Analogien der Erfahrung 159

Erste Analogie: Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz 164

Zweyte Analogie: Grundsatz der Zeitfolge 170

Dritte Analogie: Grundsatz des Zugleichseyns 187

4) Postulate des empirischen Denkens überhaupt 194

Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze 200

Drittes Hauptstück: Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena 214

Anhang: Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechselung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transscendentalen 229

Zweyte Abtheilung: Die transscendentale Dialectik 253

Einleitung 253

I. Vom transscendentalen Schein 253

II. Von der reinen Vernunft, als dem Sitze des transscendentalen Scheins 257

A. Von der Vernunft überhaupt 257

B. Vom logischen Gebrauche der Vernunft 260

C. Von dem reinen Gebrauche der Vernunft 262

Erstes Buch: Von den Begriffen der reinen Vernunft 266

Erster Abschnitt: Von den Ideen überhaupt 267

Zweyter Abschnitt: Von den transscendentalen Ideen 274

Dritter Abschnitt: System der transscendentalen Ideen 283

Seite

Zweytes Buch: Von den dialectischen Schlüssen der reinen Vernunft 287

Erstes Hauptstück: Von den Paralogismen der reinen Vernunft 289

Zweytes Hauptstück: Die Antinomie der reinen Vernunft 312

Erster Abschnitt: System der cosmologischen Ideen 315

Zweyter Abschnitt: Antithetik der reinen Vernunft 324

Dritter Abschnitt: Von dem Interesse der Vernunft bey diesem ihrem Widerstreite 364

Vierter Abschnitt: Von den transscendentalen Aufgaben der reinen Vernunft, in so fern sie schlechterdings gelöset werden müssen 374

Fünfter Abschnitt: Sceptische Vorstellung der cosmologischen Fragen durch alle vier transscendentale Ideen 380

Sechster Abschnitt: Der transscendentale Idealism, als der Schlüssel zu Auflösung der cosmologischen Dialectik 384

Siebenter Abschnitt: Critische Entscheidung des cosmologischen Streits der Vernunft mit sich selbst 389

Achter Abschnitt: Regulatives Princip der reinen Vernunft in Ansehung der cosmologischen Ideen 397

Neunter Abschnitt: Von dem empirischen Gebrauche des regulativen Princips der Vernunft in Ansehung aller cosmologischen Ideen 403

I. Auflösung der cosmologischen Idee von der Totalität der Zusammensetzung der Erscheinungen von einem Weltganzen 404

II. Auflösung der cosmologischen Idee von der Totalität der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Anschauung 409

Schlußanmerkung, zur Auflösung der mathematisch transscendentalen, und Vorerinnerung zur Auflösung der dynamisch transscendentalen Ideen 412

III. Auflösung der cosmologischen Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen 415

Möglichkeit der Causalität durch Freyheit, in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetze der Naturnothwendigkeit 419

Erläuterung der cosmologischen Idee einer Freyheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnothwendigkeit 422

IV. Auflösung der cosmologischen Idee von der Totalität der Abhängigkeit der Erscheinungen, ihrem Daseyn nach überhaupt 434

	Seite
Drittes Hauptstück: Das Ideal der reinen Vernunft	441
Erster Abschnitt: Von dem Ideal überhaupt	441
Zweyter Abschnitt: Von dem transscendentalen Ideal	444
Dritter Abschnitt: Von den Beweisgründen der speculativen Vernunft, auf das Daseyn eines höchsten Wesens zu schließen	453
Vierter Abschnitt: Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Daseyn Gottes	459
Fünfter Abschnitt: Von der Unmöglichkeit eines cosmologischen Beweises vom Daseyn Gottes	467
Sechster Abschnitt: Von der Unmöglichkeit eines physicotheologischen Beweises	480
Siebenter Abschnitt: Critik aller Theologie aus speculativen Principien der Vernunft	488
Anhang: Von dem regulativen Gebrauche der Ideen der reinen Vernunft	496
II. Transscendentale Methodenlehre.	541
Erstes Hauptstück: Die Disciplin der reinen Vernunft	544
Erster Abschnitt: Die Disciplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche	547
Zweyter Abschnitt: Die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauchs	568
Dritter Abschnitt: Die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypotheſen	588
Vierter Abschnitt: Die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihrer Beweise	598
Zweytes Hauptstück: Der Canon der reinen Vernunft	607
Erster Abschnitt: Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unserer Vernunft	609
Zweyter Abschnitt: Von dem Ideal des höchsten Guts, als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft	614
Dritter Abschnitt: Vom Meinen, Wissen und Glauben	625
Drittes Hauptstück: Die Architectonik der reinen Vernunft	636
Viertes Hauptstück: Die Geschichte der reinen Vernunft.	648

Einleitung.

I.

Von dem Unterſchiede der reinen und empiriſchen Erkenntniß.

Daß alle unſere Erkenntniß mit der Erfahrung anfange, daran iſt gar kein Zweifel; denn wodurch ſollte das Erkenntnißvermögen ſonſt zur Ausübung erweckt werden, geſchähe es nicht durch Gegenſtände, die unſere Sinne rühren und theils von ſelbſt Vorſtellungen bewirken, theils unſere Verſtandesfähigkeit in Bewegung bringen, dieſe zu vergleichen, ſie zu verknüpfen oder zu trennen, und ſo den rohen Stoff ſinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntniß der Gegenſtände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt? Der Zeit nach geht alſo keine Erkenntniß in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieſer fängt alle an.

Wenn aber gleich alle unſere Erkenntniß mit der Erfahrung anhebt, ſo entſpringt ſie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könne wohl ſeyn, daß ſelbſt unſere Erfahrungserkenntniß ein Zuſammengeſetztes aus dem ſey, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unſer eigenes Erkenntnißvermögen (durch ſinnliche Eindrücke bloß veranlaßt,) aus ſich ſelbſt hergiebt, welchen Zuſatz wir von jenem Grundſtoffe nicht eher unterſcheiden, als bis lange Uebung uns darauf aufmerkſam und zur Abſonderung deſſelben geſchickt gemacht hat.

Es ist also wenigstens eine der nähern Untersuchung noch benöthigte und nicht auf den ersten Anschein sogleich abzufertigende Frage: ob es ein dergleichen von der Erfahrung und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängiges Erkenntniß gebe. Man nennt solche Erkenntnisse a priori und unterscheidet sie von den empirischen, die ihre Quellen a posteriori, nämlich in der Erfahrung, haben.

Jener Ausdruck ist indessen noch nicht bestimmt genug, um den ganzen Sinn, der vorgelegten Frage angemessen, zu bezeichnen. Denn man pflegt wohl von mancher aus Erfahrungsquellen abgeleiteten Erkenntniß zu sagen, daß wir ihrer a priori fähig, oder theilhaftig sind, weil wir sie nicht unmittelbar aus der Erfahrung, sondern aus einer allgemeinen Regel, die wir gleichwohl selbst doch aus der Erfahrung entlehnt haben, ableiten. So sagt man von jemand, der das Fundament seines Hauses untergrub: er konnte es a priori wissen, daß es einfallen würde, d. i. er durfte nicht auf die Erfahrung, daß es wirklich einfiel, warten. Allein gänzlich a posteriori konnte er dieses doch auch nicht wissen. Denn daß die Körper schwer sind, und daher, wenn ihnen die Stütze entzogen wird, fallen, mußte ihm doch zuvor durch Erfahrung bekannt werden.

Wir werden also im Verfolg unter Erkenntnissen a priori nicht solche verstehen, die von dieser oder jener, sondern die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig statt finden. Ihnen sind empirische Erkenntnisse, oder solche, die nur a posteriori, d. i. durch Erfahrung, möglich sind, entgegengesetzt. Von den Erkenntnissen a priori heißen aber diejenigen rein, denen gar nichts empirisches beygemischt ist. So ist z. B. der Satz: eine jede Veränderung hat ihre Ursache, ein Satz a priori, allein nicht rein, weil Veränderung ein Begriff ist, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann.

II.

Wir sind im Besitze gewisser Erkenntnisse a priori, und selbst der gemeine Stand ist niemals ohne solche.

Es kommt hier auf ein Merkmal an, woran wir sicher ein reines Erkenntniß von empirischen unterscheiden können. Erfahrung lehrt uns zwar, daß etwas so oder so beschaffen sey, aber nicht, daß es nicht anders seyn könne. Findet sich also Erstlich ein Satz, der zugleich mit seiner Nothwendigkeit gedacht wird, so ist er ein Urtheil a priori; ist er überdem auch von keinem abgeleitet, als der selbst wiederum als ein nothwendiger Satz gültig ist, so ist er schlechterdings a priori. Zweitens: Erfahrung giebt niemals ihren Urtheilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und comparative Allgemeinheit (durch Induction), so daß es eigentlich heißen muß: so viel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme. Wird also ein Urtheil in strenger Allgemeinheit gedacht, d. i. so, daß gar keine Ausnahme als möglich verstattet wird, so ist es nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern schlechterdings a priori gültig. Die empirische Allgemeinheit ist also nur eine willkührliche Steigerung der Gültigkeit, von der, welche in den meisten Fällen, zu der, die in allen gilt, wie z. B. in dem Satze: alle Körper sind schwer; wo dagegen strenge Allgemeinheit zu einem Urtheile wesentlich gehört, da zeigt diese auf einen besonderen Erkenntnißquell desselben, nämlich ein Vermögen des Erkenntnisses a priori. Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntniß a priori, und gehören auch unzertrennlich zu einander. Weil es aber im Gebrauche derselben bisweilen leichter ist, die empirische Beschränktheit derselben, als die Zufälligkeit in den Urtheilen, oder es auch mannigmal einleuchtender ist,

die unbeschränkte Allgemeinheit, die wir einem Urtheile beylegen, als die Nothwendigkeit desselben zu zeigen, so ist es rathsam, sich gedachter beider Criterien, deren jedes für sich unfehlbar ist, abgesondert zu bedienen.

Daß es nun dergleichen nothwendige und im strengsten Sinne allgemeine, mithin reine Urtheile a priori, im menschlichen Erkenntniß wirklich gebe, ist leicht zu zeigen. Will man ein Beyspiel aus Wissenschaften, so darf man nur auf alle Sätze der Mathematik hinaussehen; will man ein solches aus dem gemeinsten Verstandesgebrauche, so kann der Satz, daß alle Veränderung eine Ursache haben müsse, dazu dienen; ja in dem letzteren enthält selbst der Begriff einer Ursache so offenbar den Begriff einer Nothwendigkeit der Verknüpfung mit einer Wirkung und einer strengen Allgemeinheit der Regel, daß er gänzlich verloren gehen würde, wenn man ihm, wie Hume that, von einer öftern Beygesellung dessen was geschieht, mit dem was vorhergeht, und einer daraus entspringenden Gewohnheit, (mithin bloß subjectiven Nothwendigkeit,) Vorstellungen zu verknüpfen, ableiten wollte. Auch könnte man, ohne dergleichen Beyspiele zum Beweise der Wirklichkeit reiner Grundsätze a priori in unserem Erkenntnisse zu bedürfen, dieser ihre Unentbehrlichkeit zur Möglichkeit der Erfahrung selbst, mithin a priori darthun. Denn wo wollte selbst Erfahrung ihre Gewißheit hernehmen, wenn alle Regeln, nach denen sie fortgeht, immer wieder empirisch, mithin zufällig wären; daher man diese schwerlich für erste Grundsätze gelten lassen kann. Allein hier können wir uns damit begnügen, den reinen Gebrauch unseres Erkenntnißvermögens als Thatsache samt den Kennzeichen desselben dargelegt zu haben. Aber nicht bloß in Urtheilen, sondern selbst in Begriffen zeigt sich ein Ursprung einiger derselben a priori. Lasset von eurem Erfahrungsbegriffe eines Körpers alles, was daran empirisch ist, nach und nach weg: die Farbe, die Härte oder Weiche, die Schwere, die Undurchdringlichkeit, so bleibt

doch der Raum übrig, den er (welcher nun ganz verschwunden ist) einnahm, und den könnt ihr nicht weglassen. Eben so, wenn ihr von eurem empirischen Begriffe eines jeden, körperlichen oder nicht körperlichen, Objects alle Eigenschaften weglaßt, die euch die Erfahrung lehrt; so könnt ihr ihm doch nicht diejenige nehmen, dadurch ihr es als Substanz oder einer Substanz anhängend denkt, (obgleich dieser Begriff mehr Bestimmung enthält, als der eines Objects überhaupt). Ihr müßt also, überführt durch die Nothwendigkeit, womit sich dieser Begriff euch aufdringt, gestehen, daß er in eurem Erkenntnißvermögen a priori seinen Sitz habe.

III.

Die Philosophie bedarf einer Wissenschaft, welche die Möglichkeit, die Principien und den Umfang aller Erkenntnisse a priori bestimme.

Was noch weit mehr sagen will, als alles vorige, ist dieses, daß gewisse Erkenntnisse sogar das Feld aller möglichen Erfahrungen verlassen, und durch Begriffe, denen überall kein entsprechender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, den Umfang unserer Urtheile über alle Grenzen derselben zu erweitern den Anschein haben.

Und gerade in diesen letzteren Erkenntnissen, welche über die Sinnenwelt hinausgehen, wo Erfahrung gar keinen Leitfaden noch Berichtigung geben kann, liegen die Nachforschungen unserer Vernunft, die wir, der Wichtigkeit nach, für weit vorzüglicher, und ihre Endabsicht für viel erhabener halten, als alles, was der Verstand im Felde der Erscheinungen lernen kann, wobey wir, sogar auf die Gefahr zu irren, eher alles wagen, als daß wir so angelegentliche Untersuchungen aus irgend einem Grunde der Bedeutlichkeit, oder aus Geringschätzung und Gleichgültigkeit aufgeben sollten. Diese unvermeidlichen Aufgaben der

reinen Vernunft selbst sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Die Wissenschaft aber, deren Endabsicht mit allen ihren Zurüstungen eigentlich nur auf die Auflösung derselben gerichtet ist, heißt Metaphysik, deren Verfahren im Anfange dogmatisch ist, d. i. ohne vorhergehende Prüfung des Vermögens oder Unvermögens der Vernunft zu einer so großen Unternehmung zuversichtlich die Ausführung übernimmt.

Nun scheint es zwar natürlich, daß, so bald man den Boden der Erfahrung verlassen hat, man doch nicht mit Erkenntnissen, die man besitzt, ohne zu wissen woher, und auf den Credit der Grundsätze, deren Ursprung man nicht kennt, sofort ein Gebäude errichten werde, ohne der Grundlegung desselben durch sorgfältige Untersuchungen vorher versichert zu seyn, daß man also vielmehr die Frage vorlängst werde aufgeworfen haben, wie denn der Verstand zu allen diesen Erkenntnissen a priori kommen könne, und welchen Umfang, Gültigkeit und Werth sie haben mögen. In der That ist auch nichts natürlicher, wenn man unter dem Worte natürlich das versteht, was billiger und vernünftiger Weise geschehen sollte; versteht man aber darunter das, was gewöhnlicher Maaßen geschieht, so ist hinwiederum nichts natürlicher und begreiflicher, als daß diese Untersuchung lange unterbleiben mußte. Denn ein Theil dieser Erkenntnisse als die mathematische, ist im alten Besitze der Zuverlässigkeit, und giebt dadurch eine günstige Erwartung auch für andere, ob diese gleich von ganz verschiedener Natur seyn mögen. Ueberdem, wenn man über den Kreis der Erfahrung hinaus ist, so ist man sicher, durch Erfahrung nicht widerlegt zu werden. Der Reiz, seine Erkenntnisse zu erweitern, ist so groß, daß man nur durch einen klaren Widerspruch, auf den man stößt, in seinem Fortschritte aufgehalten werden kann. Dieser aber kann vermieden werden, wenn man seine Erdichtungen nur behutsam macht, ohne daß sie deswegen weniger Erdichtungen bleiben. Die Mathematik giebt uns ein

glänzendes Beyspiel, wie weit wir es, unabhängig von der Erfahrung, in der Erkenntniß a priori bringen können. Nun beschäftigt sie sich zwar mit Gegenständen und Erkenntnissen bloß so weit, als sich solche in der Anschauung darstellen lassen. Aber dieser Umstand wird leicht übersehen, weil gedachte Anschauung selbst a priori gegeben werden kann, mithin von einem bloßen reinen Begriff kaum unterschieden wird. Durch einen solchen Beweis von der Macht der Vernunft eingenommen, sieht der Trieb zur Erweiterung keine Grenzen. Die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft theilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, daß es ihr im luftleeren Raum noch viel besser gelingen werde. Eben so verließ Plato die Sinnenwelt, weil sie dem Verstande so enge Schranken setzt, und wagte sich jenseit derselben, auf den Flügeln der Ideen, in den leeren Raum des reinen Verstandes. Er bemerkte nicht, daß er durch seine Bemühungen keinen Weg gewönne, denn er hatte keinen Widerhalt, gleichsam zur Unterlage, worauf er sich steifen, und woran er seine Kräfte anwenden konnte, um den Verstand von der Stelle zu bringen. Es ist aber ein gewöhnliches Schicksal der menschlichen Vernunft in der Speculation, ihr Gebäude so früh, wie möglich fertig zu machen, und hintenan allererst zu untersuchen, ob auch der Grund dazu gut gelegt sey. Alsdenn aber werden allerlei Beschönigungen herbeigesucht, um uns wegen dessen Tüchtigkeit zu trösten, oder auch eine solche späte und gefährliche Prüfung lieber gar abzuweisen. Was uns aber während dem Bauen von aller Besorgniß und Verdacht frei hält, und mit scheinbarer Gründlichkeit schmeichelt, ist dieses. Ein großer Theil, und vielleicht der größte, von dem Geschäfte unserer Vernunft besteht in Zergliederung der Begriffe, die wir schon von Gegenständen haben. Dieses liefert uns eine Menge von Erkenntnissen, die, ob sie gleich nichts weiter als Aufklärungen oder Erläuterungen desjenigen sind, was in unsern Begriffen (wiewohl noch auf verworrene Art) schon gedacht worden, doch wenigstens der Form nach neuen Einsichten gleich geschätzt werden, wiewohl

reinen Vernunft selbst sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Die Wissenschaft aber, deren Endabsicht mit allen ihren Zurüstungen eigentlich nur auf die Auflösung derselben gerichtet ist, heißt Metaphysik, deren Verfahren im Anfange dogmatisch ist, d. i. ohne vorhergehende Prüfung des Vermögens oder Unvermögens der Vernunft zu einer so großen Unternehmung zuversichtlich die Ausführung übernimmt.

Nun scheint es zwar natürlich, daß, so bald man den Boden der Erfahrung verlassen hat, man doch nicht mit Erkenntnissen, die man besitzt, ohne zu wissen woher, und auf den Credit der Grundsätze, deren Ursprung man nicht kennt, sofort ein Gebäude errichten werde, ohne der Grundlegung desselben durch sorgfältige Untersuchungen vorher versichert zu seyn, daß man also vielmehr die Frage vorlängst werde aufgeworfen haben, wie denn der Verstand zu allen diesen Erkenntnissen a priori kommen könne, und welchen Umfang, Gültigkeit und Werth sie haben mögen. In der That ist auch nichts natürlicher, wenn man unter dem Worte natürlich das versteht, was billiger und vernünftiger Weise geschehen sollte; versteht man aber darunter das, was gewöhnlicher Maaßen geschieht, so ist hinwiederum nichts natürlicher und begreiflicher, als daß diese Untersuchung lange unterbleiben mußte. Denn ein Theil dieser Erkenntnisse als die mathematische, ist im alten Besitze der Zuverlässigkeit, und giebt dadurch eine günstige Erwartung auch für andere, ob diese gleich von ganz verschiedener Natur seyn mögen. Ueberdem, wenn man über den Kreis der Erfahrung hinaus ist, so ist man sicher, durch Erfahrung nicht widerlegt zu werden. Der Reiz, seine Erkenntnisse zu erweitern, ist so groß, daß man nur durch einen klaren Widerspruch, auf den man stößt, in seinem Fortschritte aufgehalten werden kann. Dieser aber kann vermieden werden, wenn man seine Erdichtungen nur behutsam macht, ohne daß sie deswegen weniger Erdichtungen bleiben. Die Mathematik giebt uns ein

glänzendes Beyspiel, wie weit wir es, unabhängig von der Erfahrung, in der Erkenntniß a priori bringen können. Nun beschäftigt sie sich zwar mit Gegenständen und Erkenntnissen bloß so weit, als sich solche in der Anschauung darstellen lassen. Aber dieser Umstand wird leicht übersehen, weil gedachte Anschauung selbst a priori gegeben werden kann, mithin von einem bloßen reinen Begriff kaum unterschieden wird. Durch einen solchen Beweis von der Macht der Vernunft eingenommen, sieht der Trieb zur Erweiterung keine Grenzen. Die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft theilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, daß es ihr im luftleeren Raum noch viel besser gelingen werde. Eben so verließ Plato die Sinnenwelt, weil sie dem Verstande so enge Schranken setzt, und wagte sich jenseit derselben, auf den Flügeln der Ideen, in den leeren Raum des reinen Verstandes. Er bemerkte nicht, daß er durch seine Bemühungen keinen Weg gewönne, denn er hatte keinen Widerhalt, gleichsam zur Unterlage, worauf er sich steifen, und woran er seine Kräfte anwenden konnte, um den Verstand von der Stelle zu bringen. Es ist aber ein gewöhnliches Schicksal der menschlichen Vernunft in der Speculation, ihr Gebäude so früh, wie möglich fertig zu machen, und hintenan allererst zu untersuchen, ob auch der Grund dazu gut gelegt sey. Alsdenn aber werden allerlei Beschönigungen herbeigesucht, um uns wegen dessen Tüchtigkeit zu trösten, oder auch eine solche späte und gefährliche Prüfung lieber gar abzuweisen. Was uns aber während dem Bauen von aller Besorgniß und Verdacht frei hält, und mit scheinbarer Gründlichkeit schmeichelt, ist dieses. Ein großer Theil, und vielleicht der größte, von dem Geschäfte unserer Vernunft besteht in Zergliederung der Begriffe, die wir schon von Gegenständen haben. Dieses liefert uns eine Menge von Erkenntnissen, die, ob sie gleich nichts weiter als Aufklärungen oder Erläuterungen desjenigen sind, was in unsern Begriffen (wiewohl noch auf verworrene Art) schon gedacht worden, doch wenigstens der Form nach neuen Einsichten gleich geschätzt werden, wiewohl

sie der Materie oder dem Inhalte nach die Begriffe, die wir haben, nicht erweitern, sondern nur auseinander setzen. Da dieses Verfahren nun eine wirkliche Erkenntniß a priori giebt, die einen sichern und nützlichen Fortgang hat, so erschleicht die Vernunft, ohne es selbst zu merken, unter dieser Vorspiegelung Behauptungen von ganz anderer Art, wo sie zu gegebenen Begriffen ganz fremde und zwar a priori hinzu thut, ohne daß man weiß, wie sie dazu gelange, und ohne sich eine solche Frage auch nur in die Gedanken kommen zu lassen. Ich will daher gleich anfangs von dem Unterschiede dieser zwiefachen Erkenntnißart handeln.

IV.

Von dem Unterschiede analytischer und synthetischer Urtheile.

In allen Urtheilen, worinnen das Verhältniß eines Subjects zum Prädicat gedacht wird, (wenn ich nur die bejahende erwäge, denn auf die verneinende ist nachher die Anwendung leicht,) ist dieses Verhältniß auf zweyerley Art möglich. Entweder das Prädicat B gehört zum Subject B als etwas, was in diesem Begriffe A (verdeckter Weise) enthalten ist; oder B liegt ganz außer dem Begriff A ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Im ersten Fall nenne ich das Urtheil analytisch, in dem andern synthetisch. Analytische Urtheile (die bejahenden) sind also diejenigen, in welchen die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject durch Identität, diejenigen aber, in denen diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, sollen synthetische Urtheile heißen. Die erstern könnte man auch Erläuterungs- die andern Erweiterungsurtheile heißen, weil jene durch das Prädicat nichts zum Begriff des Subjects hinzuthun, sondern diesen nur durch Zergliederung in seine Theilbegriffe zerfällen, die in selbigen schon (obgleich verworren) gedacht waren: da hingegen die letzteren

zu dem Begriffe des Subjects ein Prädicat hinzuthun, welches in jenem gar nicht gedacht war, und durch keine Zergliederung desſelben hätte können herausgezogen werden. Z. B. wenn ich ſage: alle Körper ſind ausgedehnt, ſo iſt dies ein analytiſches Urtheil. Denn ich darf nicht über den Begriff, den ich mit dem Körper verbinde, hinausgehen, um die Ausdehnung, als mit demſelben verknüpft, zu finden, ſondern jenen Begriff nur zergliedern, d. i. des Mannigfaltigen, welches ich jederzeit in ihm denke, mir nur bewußt werden, um dieſes Prädicat darin anzutreffen; es iſt alſo ein analytiſches Urtheil. Dagegen, wenn ich ſage: alle Körper ſind ſchwer, ſo iſt das Prädicat etwas ganz anders, als das, was ich in dem bloßen Begriff eines Körpers überhaupt denke. Die Hinzufügung eines ſolchen Prädicats giebt alſo ein ſynthetiſches Urtheil.

Erfahrungsurtheile, als ſolche, ſind insgeſamt ſynthetiſch. Denn es wäre ungereimt, ein analytiſches Urtheil auf Erfahrung zu gründen, weil ich aus meinem Begriffe gar nicht hinausgehen darf, um das Urtheil abzufaſſen, und alſo kein Zeugniß der Erfahrung dazu nöthig habe. Daß ein Körper ausgedehnt ſey, iſt ein Satz, der a priroi feſtſteht, und kein Erfahrungsurtheil. Denn, ehe ich zur Erfahrung gehe, habe ich alle Bedingungen zu meinem Urtheile ſchon in dem Begriffe, aus welchem ich das Prädicat nach dem Satze des Widerſpruchs nur herausziehen, und dadurch zugleich der Nothwendigkeit des Urtheils bewußt werden kann, welche mich Erfahrung nicht einmal lehren würde. Dagegen ob ich ſchon in dem Begriff eines Körpers überhaupt das Prädicat der Schwere gar nicht einſchließe, ſo bezeichnet jener doch einen Gegenſtand der Erfahrung durch einen Theil derſelben, zu welchem ich alſo noch andere Theile eben derſelben Erfahrung, als zu dem erſteren gehöreten, hinzufügen kann. Ich kann den Begriff des Körpers vorher analytiſch durch die Merkmale der Ausdehnung, der Undurchdringlichkeit, der Geſtalt ꝛc., die alle in dieſem Begriffe gedacht werden, erkennen. Nun erwei-

tere ich aber meine Erkenntniß, und, indem ich auf die Erfahrung zurückſehe, von welcher ich dieſen Begriff des Körpers abgezogen hatte, ſo finde ich mit obigen Merkmalen auch die Schwere jederzeit verknüpft, und füge alſo dieſe als Prädicat zu jenem Begriffe ſynthetiſch hinzu. Es iſt alſo die Erfahrung, worauf ſich die Möglichkeit der Syntheſis des Prädicats der Schwere mit dem Begriffe des Körpers gründet, weil beide Begriffe, ob zwar einer nicht in dem andern enthalten iſt, dennoch als Theile eines Ganzen, nämlich der Erfahrung, die ſelbſt eine ſynthetiſche Verbindung der Anſchauungen iſt, zu einander, wiewol nur zufälliger Weiſe, gehören.

Aber bey ſynthetiſchen Urtheilen a priori fehlt dieſes Hülfsmittel ganz und gar. Wenn ich über den Begriff A hinausgehen ſoll, um einen andern B als damit verbunden zu erkennen, was iſt das, worauf ich mich ſtütze, und wodurch die Syntheſis möglich wird? da ich hier den Vortheil nicht habe, mich im Felde der Erfahrung darnach umzuſehen. Man nehme den Satz: Alles, was geſchieht, hat ſeine Urſache. In dem Begriff von Etwas, das geſchieht, denke ich zwar ein Daſeyn, vor welchem eine Zeit vorhergeht ꝛc., und daraus laſſen ſich analytiſche Urtheile ziehen. Aber der Begriff einer Urſache liegt ganz außer jenem Begriffe, und zeigt etwas von dem, was geſchieht, Verſchiedenes an, iſt alſo in dieſer letzteren Vorſtellung gar nicht mit enthalten. Wie komme ich denn dazu, von dem, was überhaupt geſchieht, etwas davon ganz verſchiedenes zu ſagen, und den Begriff der Urſache, ob zwar in jenem nicht enthalten, dennoch, als dazu und ſo gar nothwendig gehörig, zu erkennen. Was iſt hier das Unbekannte $= x$, worauf ſich der Verſtand ſtützt, wenn er außer dem Begriff von A ein demſelben fremdes Prädicat B aufzufinden glaubt, welches er gleichwohl damit verknüpft zu ſeyn erachtet? Erfahrung kann es nicht ſeyn, weil der angeführte Grundſatz nicht allein mit größerer Allgemeinheit, ſondern auch mit dem Ausdruck der Nothwendigkeit mithin gänzlich a

priori und aus bloßen Begriffen, die zweyte Vorstellung zu der erstern hinzugefügt. Nun beruht auf solchen synthetischen d. i. Erweiterungs-Grundsätzen die ganze Endabsicht unserer speculativen Erkenntniß a priori; denn die analytischen sind zwar höchst wichtig und nöthig, aber nur um zu derjenigen Deutlichkeit der Begriffe zu gelangen, die zu einer sichern und ausgebreiteten Synthesis, als zu einem wirklich neuen Erwerb, erforderlich ist.

V.

In allen theoretischen Wissenschaften der Vernunft sind synthetische Urtheile a priori als Principien enthalten.

1. Mathematische Urtheile sind insgesamt synthetisch. Dieser Satz scheint den Bemerkungen der Zergliederer der menschlichen Vernunft bisher entgangen, ja allen ihren Vermuthungen gerade entgegengesetzt zu seyn, ob er gleich unwidersprechlich gewiß und in der Folge sehr wichtig ist. Denn weil man fand, daß die Schlüsse der Mathematiker alle nach dem Satze des Widerspruchs fortgehen, (welches die Natur einer jeden apodictischen Gewißheit erfordert,) so überredete man sich, daß auch die Grundsätze aus dem Satze des Widerspruchs anerkannt würden; worin sie sich irreten; denn ein synthetischer Satz kann allerdings nach dem Satze des Widerspruchs eingesehen werden, aber nur so, daß ein anderer synthetischer Satz vorausgesetzt wird, aus dem er gefolgert werden kann, niemals aber an sich selbst.

Zuvörderst muß bemerkt werden: daß eigentliche mathematische Sätze jederzeit Urtheile a priori und nicht empirisch seyn, weil sie Nothwendigkeit bey sich führen, welche aus Erfahrung nicht abgenommen werden kann. Will man aber dieses nicht einräumen, wohlan, so schränke ich meinen Satz auf die reine Mathematik ein, deren Begriff es schon

mit sich bringt, daß sie nicht empirische, sondern bloß reine Erkenntniß a priori enthalte.

Man sollte anfänglich zwar denken: daß der Satz $7 + 5 = 12$ ein bloß analytischer Satz sey, der aus dem Begriffe einer Summe von Sieben und Fünf nach dem Satze des Widerspruches erfolge. Allein, wenn man es näher betrachtet, so findet man, daß der Begriff der Summe von 7 und 5 nichts weiter enthalte, als die Vereinigung beider Zahlen in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches diese einzige Zahl sey, die beide zusammengefaßt. Der Begriff von Zwölf ist keineswegs dadurch schon gedacht, daß ich mir jene Vereinigung von Sieben und Fünf denke, und, ich mag meinen Begriff von einer solchen möglichen Summe noch so lange zergliedern, so werde ich doch darin die Zwölf nicht antreffen. Man muß über diese Begriffe hinausgehen, indem man die Anschauung zu Hülfe nimmt, die einem von beiden correspondirt, etwa seine fünf Finger, oder (wie Segner in seiner Arithmetik) fünf Punkte, und so nach und nach die Einheiten der in der Anschauung gegebenen Fünf zu dem Begriffe der Sieben hinzuthun. Denn ich nehme zuerst die Zahl 7, und, indem ich für den Begriff der 5 die Finger meiner Hand als Anschauung zu Hülfe nehme, so thue ich die Einheiten, die ich vorher zusammennahm, um die Zahl 5 auszumachen, nun an jenem meinem Bilde nach und nach zur Zahl 7, und sehe so die Zahl 12 entspringen. Daß 7 zu 5 hinzugethan werden sollten, habe ich zwar in dem Begriff einer Summe $= 7 + 5$ gedacht, aber nicht, daß diese Summe der Zahl 12 gleich sey. Der arithmetische Satz ist also jederzeit synthetisch; welches man desto deutlicher inne wird, wenn man etwas größere Zahlen nimmt, da es denn klar einleuchtet, daß, wir möchten unsere Begriffe drehen und wenden, wie wir wollen, wir, ohne die Anschauung zu Hülfe zu nehmen, vermittelst der bloßen Zergliederung unserer Begriffe die Summe niemals finden könnten.

Eben so wenig ist irgend ein Grundsatz der reinen Geometrie analytisch. Daß die gerade Linie zwischen zweyen Punkten die kürzeste sey, ist ein synthetischer Satz. Denn mein Begriff vom Geraden enthält nichts von Größe, sondern nur eine Qualität. Der Begriff des Kürzesten kommt also gänzlich hinzu, und kann durch keine Zergliederung aus dem Begriffe der geraden Linie gezogen werden. Anschauung muß also hier zu Hülfe genommen werden, vermittelst deren allein die Synthesis möglich ist.

Einige wenige Grundsätze, welche die Geometer voraussetzen, sind zwar wirklich analytisch und beruhen auf dem Satze des Widerspruchs; sie dienen aber auch nur, wie identische Sätze, zur Kette der Methode und nicht als Principien, z. B. a = a, das Ganze ist sich selber gleich, oder (a + b) > a, d. i. das Ganze ist größer als sein Theil. Und doch auch diese selbst, ob sie gleich nach bloßen Begriffen gelten, werden in der Mathematik nur darum zugelassen, weil sie in der Anschauung können dargestellet werden. Was uns hier gemeiniglich glauben macht, als läge das Prädicat solcher apodictischen Urtheile schon in unserm Begriffe, und das Urtheil sey also analytisch, ist bloß die Zweydeutigkeit des Ausdrucks. Wir sollen nämlich zu einem gegebenen Begriffe ein gewisses Prädicat hinzudenken, und diese Nothwendigkeit haftet schon an den Begriffen. Aber die Frage ist nicht, was wir zu dem gegebenen Begriffe hinzu denken sollen, sondern was wir wirklich in ihm, obzwar nur dunkel, denken, und da zeigt sich, daß das Prädicat jenen Begriffen zwar nothwendig, aber nicht als im Begriffe selbst gedacht, sondern vermittelst einer Anschauung, die zu dem Begriffe hinzukommen muß, anhänge.

2. Naturwissenschaft (Physica) enthält synthetische Urtheile a priori als Principien in sich. Ich will nur ein Paar Sätze zum Beyspiel anführen, als den Satz: daß in allen Veränderungen der körperlichen Welt die Quantität der Materie unverändert bleibe,

oder daß, in aller Mittheilung der Bewegung, Wirkung und Gegenwirkung jederzeit einander gleich seyn müssen. An beiden ist nicht allein die Nothwendigkeit, mithin ihr Ursprung a priori, sondern auch, daß sie synthetische Sätze sind, klar. Denn in dem Begriffe der Materie denke ich mir nicht die Beharrlichkeit, sondern bloß ihre Gegenwart im Raume durch die Erfüllung desselben. Also gehe ich wirklich über den Begriff von der Materie hinaus, um etwas a priori zu ihm hinzuzudenken, was ich in ihm nicht dachte. Der Satz ist also nicht analytisch, sondern synthetisch und dennoch a priori gedacht, und so in den übrigen Sätzen des reinen Theils der Naturwissenschaft.

5. In der Metaphysik, wenn man sie auch nur für eine bisher bloß versuchte, dennoch aber durch die Natur der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft ansieht, sollen synthetische Erkenntnisse a priori enthalten seyn, und es ist ihr gar nicht darum zu thun, Begriffe, die wir uns a priori von Dingen machen, bloß zu zergliedern und dadurch analytisch zu erläutern, sondern wir wollen unsere Erkenntniß a priori erweitern, wozu wir uns solcher Grundsätze bedienen müssen, die über den gegebenen Begriff etwas hinzuthun, was in ihm nicht enthalten war, nur durch synthetische Urtheile a priori wohl gar so weit hinausgehen, daß uns die Erfahrung selbst nicht so weit folgen kann, z. B. in dem Satze: die Welt muß einen ersten Anfang haben, u. a. m., und so besteht Metaphysik wenigstens ihrem Zwecke nach aus lauter synthetischen Sätzen a priori.

VI.

Allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft.

Man gewinnt dadurch schon sehr viel, wenn man eine Menge von Untersuchungen unter die Formel einer einzigen Aufgabe bringen kann. Denn dadurch erleichtert man sich

nicht allein selbst sein eigenes Geschäfte, indem man es sich genau bestimmt, sondern auch jedem anderen, der es prüfen will, das Urtheil, ob wir unserem Vorhaben ein Genüge gethan haben oder nicht. Die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft ist nun in der Frage enthalten: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?

Daß die Metaphysik bisher in einem so schwankenden Zustande der Ungewißheit und Widersprüche geblieben ist, ist lediglich der Ursache zuzuschreiben, daß man sich diese Aufgabe und vielleicht sogar den Unterschied der analytischen und synthetischen Urtheile nicht früher in die Gedanken kommen ließ. Auf der Auflösung dieser Aufgabe, oder einem genugthuenden Beweise, daß die Möglichkeit, die sie erklärt zu wissen verlangt, in der That gar nicht statt finde, beruht nun das Stehen und Fallen der Metaphysik. David Hume, der dieser Aufgabe unter allen Philosophen noch am nächsten trat, sie aber sich bei weitem nicht bestimmt genug und in ihrer Allgemeinheit dachte, sondern bloß bei dem synthetischen Satze der Verknüpfung der Wirkung mit ihren Ursachen (Principium causalitatis) stehen blieb, glaubte heraus zu bringen, daß ein solcher Satz a priori gänzlich unmöglich sey, und nach seinen Schlüssen würde alles, was wir Metaphysik nennen, auf einen bloßen Wahn von vermeinter Vernunfteinsicht dessen hinauslaufen, was in der That bloß aus der Erfahrung erborgt und durch Gewohnheit den Schein der Nothwendigkeit überkommen hat; auf welche, alle reine Philosophie zerstörende, Behauptung er niemals gefallen wäre, wenn er unsere Aufgabe in ihrer Allgemeinheit vor Augen gehabt hätte, da er denn eingesehen haben würde, daß, nach seinem Argumente, es auch keine reine Mathematik geben könnte, weil diese gewiß synthetische Sätze a priori enthält, vor welcher Behauptung ihn alsdenn sein guter Verstand wohl würde bewahrt haben.

In der Auflösung obiger Aufgabe ist zugleich die Möglichkeit des reinen Vernunftgebrauchs in Gründung und Aus-

führung aller Wissenschaften, die eine theoretische Erkenntniß a priori von Gegenständen enthalten, mit begriffen, d. i. die Beantwortung der Fragen:

Wie ist reine Mathematik möglich?

Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

Von diesen Wissenschaften, da sie wirklich gegeben sind, läßt sich nun wohl geziemend fragen: wie sie möglich sind; denn daß sie möglich seyn müssen, wird durch ihre Wirklichkeit bewiesen *). Was aber Metaphysik betrift, so muß ihr bisheriger schlechter Fortgang, und weil man von keiner einzigen bisher vorgetragenen, was ihren wesentlichen Zweck angeht, sagen kann, sie sey wirklich vorhanden, einen jeden mit Grunde an ihrer Möglichkeit zweifeln lassen.

Nun ist aber diese Art von Erkenntniß in gewissem Sinne doch auch als gegeben anzusehen, und Metaphysik ist, wenn gleich nicht als Wissenschaft, doch als Naturanlage (metaphysica naturalis) wirklich. Denn die menschliche Vernunft geht unaufhaltsam, ohne daß bloße Eitelkeit des Vielwissens sie dazu bewegt, durch eigenes Bedürfniß getrieben bis zu solchen Fragen fort, die durch keinen Erfahrungsgebtauch der Vernunft und daher entlehnte Principien beantwortet werden können, und so ist wirklich in allen Menschen, so bald Vernunft sich in ihnen bis zur Speculation erweitert, irgend eine Metaphysik zu aller Zeit gewesen, und wird auch immer darin bleiben. Und nun ist auch von dieser Frage: Wie ist Metaphysik als Natur-

*) Von der reinen Naturwissenschaft könnte man dieses letztere noch bezweifeln. Allein man darf nur die verschiedenen Sätze, die im Anfange der eigentlichen empirischen Physik vorkommen, nachsehen, als den von der Beharrlichkeit derselben Quantität Materie, von der Trägheit, der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung u. s. w. so wird man bald überzeugt werden, daß sie eine Physicam puram (oder rationalem) ausmachen, die es wohl verdient, als eigene Wissenschaft, in ihrem engen oder weiten, aber doch ganzen Umfange, abgesondert aufgestellt zu werden.

turanlage möglich? d. i. wie entſpringen die Fragen, welche reine Vernunft ſich aufwirft, und die ſie, ſo gut als ſie kann, zu beantworten durch eigenes Bedürfniß getrieben wird, aus der Natur der allgemeinen Menſchenvernunft?

Da ſich aber bei allen bisherigen Verſuchen, dieſe natürliche Fragen, z. B. ob die Welt einen Anfang habe, oder von Ewigkeit her ſey, u. ſ. w. zu beantworten, jederzeit unvermeidliche Widerſprüche gefunden haben, ſo kann man es nicht bei der bloßen Naturanlage zur Metaphyſik, d. i. dem reinen Vernunftvermögen ſelbſt, woraus zwar immer irgend eine Metaphyſik (es ſey welche es wolle) erwächſt, bewenden laſſen, ſondern es muß möglich ſeyn, mit ihr es zur Gewißheit zu bringen, entweder im Wiſſen oder Nicht-Wiſſen der Gegenſtände, d. i. entweder der Entſcheidung über die Gegenſtände ihrer Fragen, oder über das Vermögen und Unvermögen der Vernunft in Anſehung ihrer etwas zu urtheilen, alſo entweder unſere reine Vernunft mit Zuverläſſigkeit zu erweitern, oder ihr beſtimmte und ſichere Schranken zu ſetzen. Dieſe letzte Frage, die aus der obigen allgemeinen Aufgabe fließt, würde mit Recht dieſe ſeyn: Wie iſt Metaphyſik als Wiſſenſchaft möglich?

Die Critik der Vernunft führt alſo zuletzt nothwendig zur Wiſſenſchaft; der dogmatiſche Gebrauch derſelben ohne Critik dagegen auf grundloſe Behauptungen, denen man eben ſo ſcheinbare entgegenſetzen kann, mithin zum Scepticismus.

Auch kann dieſe Wiſſenſchaft nicht von großer abſchreckender Weitläuftigkeit ſeyn, weil ſie es nicht mit Objecten der Vernunft, deren Mannigfaltigkeit unendlich iſt, ſondern bloß mit ſich ſelbſt, mit Aufgaben, die ganz aus ihrem Schooße entſpringen, und ihr nicht durch die Natur der Dinge, die von ihr unterſchieden ſind, ſondern durch ihre eigene vorgelegt ſind, zu thun hat; da es denn, wenn ſie zuvor ihr eigen Vermögen in Anſehung der Gegenſtände, die ihr in der Erfahrung vorkommen mögen, vollſtändig hat kennen lernen, leicht werden muß, den Umfang und die

Grenzen ihres über alle Erfahrungsgrenzen versuchten Gebrauchs vollständig und sicher zu bestimmen.

Man kann also und muß alle bisher gemachte Versuche, eine Metaphysik dogmatisch zu Stande zu bringen, als ungeschehen ansehen; denn was in der einen oder der anderen Analytisches, nämlich bloße Zergliederung der Begriffe ist, die unserer Vernunft a priori beiwohnen, ist noch gar nicht der Zweck, sondern nur eine Veranstaltung zu der eigentlichen Metaphysik, nämlich seine Erkenntniß a priori synthetisch zu erweitern, und ist zu diesem untauglich, weil sie bloß zeigt, was in diesen Begriffen enthalten ist, nicht aber, wie wir a priori zu solchen Begriffen gelangen, um darnach auch ihren gültigen Gebrauch in Ansehung der Gegenstände aller Erkenntniß überhaupt bestimmen zu können. Es gehört auch nur wenig Selbstverleugnung dazu, alle diese Ansprüche aufzugeben, da die nicht abzuleugnende und im dogmatischen Verfahren auch unvermeidliche Widersprüche der Vernunft mit sich selbst jede bisherige Metaphysik schon längst um ihr Ansehen gebracht haben. Mehr Standhaftigkeit wird dazu nöthig seyn, sich durch die Schwierigkeit innerlich und den Widerstand äußerlich nicht abhalten zu lassen, eine der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft, von der man wohl jeden hervorgeschossenen Stamm abhauen, die Wurzel aber nicht ausrotten kann, durch eine andere, der bisherigen ganz entgegengesetzte, Behandlung endlich einmal zu einem gedeihlichen und fruchtbaren Wuchse zu befördern.

VII.

Idee und Eintheilung einer besondern Wissenschaft, unter dem Namen einer Critik der reinen Vernunft.

Aus diesem allen ergibt sich nun die Idee einer besondern Wissenschaft, die Critik der reinen Vernunft heißen kann. Denn Vernunft ist das Vermögen, welches

die Principien der Erkenntniß a priori an die Hand giebt. Daher iſt reine Vernunft diejenige, welche die Principien, etwas ſchlechthin a priori zu erkennen, enthält. Ein Organon der reinen Vernunft würde ein Inbegriff derjenigen Principien ſeyn, nach denen alle reine Erkenntniſſe a priori können erworben und wirklich zu Stande gebracht werden. Die ausführliche Anwendung eines ſolchen Organon würde ein Syſtem der reinen Vernunft verſchaffen. Da dieſes aber ſehr viel verlangt iſt, und es noch dahin ſteht, ob auch hier überhaupt eine Erweiterung unſerer Erkenntniß und in welchen Fällen ſie möglich ſey; ſo können wir eine Wiſſenſchaft der bloßen Beurtheilung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und Grenzen, als die Propädevtik zum Syſtem der reinen Vernunft anſehen. Eine ſolche würde nicht eine Doctrin, ſondern nur Critik der reinen Vernunft heißen müſſen: und ihr Nutzen würde in Anſehung der Speculation wirklich nur negativ ſeyn, nicht zur Erweiterung, ſondern nur zur Läuterung unſerer Vernunft dienen, und ſie von Irrthümern frei halten, welches ſchon ſehr viel gewonnen iſt. Ich nenne alle Erkenntniß transſcendental, die ſich nicht ſowohl mit Gegenſtänden, ſondern mit unſerer Erkenntnißart von Gegenſtänden, ſo fern dieſe a priori möglich ſeyn ſoll, überhaupt beſchäftigt. Ein Syſtem ſolcher Begriffe würde Transſcendental-Philoſophie heißen. Dieſe iſt aber wiederum für den Anfang noch zu viel. Denn, weil eine ſolche Wiſſenſchaft ſowohl die analytiſche Erkenntniß, als die ſynthetiſche a priori vollſtändig enthalten müßte, ſo iſt ſie, ſo weit es unſere Abſicht betrifft, von zu weitem Umfange, indem wir die Analyſis nur ſo weit treiben dürfen, als ſie unentbehrlich nothwendig iſt, um die Principien der Syntheſis a priori, als warum es uns nur zu thun iſt, in ihrem ganzen Umfange einzuſehen. Dieſe Unterſuchung, die wir eigentlich nicht Doctrin, ſondern nur tranſcendentale Critik nennen können, weil ſie nicht die Erweiterung der Erkenntniſſe ſelbſt, ſondern nur die Berichtigung derſelben zur Abſicht hat, und den Probirſtein des Werths oder Unwerths al-

ler Erkenntniſſe à priori abgeben ſoll, iſt das, womit wir uns jetzt beſchäftigen. Eine ſolche Critik iſt demnach eine Vorbereitung, wo möglich, zu einem Organum, und wenn dieſes nicht gelingen ſollte, wenigſtens zu einem Canon derſelben, nach welchem allenfalls dereinſt das vollſtändige Syſtem der Philoſophie der reinen Vernunft, es mag nun in Erweiterung oder bloßer Begrenzung ihrer Erkenntniß beſtehen, ſowohl analytiſch als ſynthetiſch dargeſtellt werden könnte. Denn daß dieſes möglich ſey, ja daß ein ſolches Syſtem von nicht gar großem Umfange ſeyn könne, um zu hoffen, es ganz zu vollenden, läßt ſich ſchon zum Voraus daraus ermeſſen, daß hier nicht die Natur der Dinge, welche unerſchöpflich iſt, ſondern der Verſtand, der über die Natur der Dinge urtheilt, und auch dieſer wiederum nur in Anſehung ſeiner Erkenntniß a priori, den Gegenſtand ausmacht, deſſen Vorrath, weil wir ihn doch nicht auswärtig ſuchen dürfen, uns nicht verborgen bleiben kann, und allem Vermuthen nach klein genug iſt, um vollſtändig aufgenommen, nach ſeinem Werthe oder Unwerthe beurtheilt und unter richtige Schätzung gebracht zu werden. Noch weniger darf man hier eine Critik der Bücher und Syſteme der reinen Vernunft erwarten, ſondern die des reinen Vernunftvermögens ſelbſt. Nur allein, wenn dieſe zum Grunde liegt, hat man einen ſichern Probirſtein, den philoſophiſchen Gehalt alter und neuer Werke in dieſem Fache zu ſchätzen; widrigenfalls beurtheilt der unbefugte Geſchichtſchreiber und Richter grundloſe Behauptungen anderer durch ſeine eigene, die eben ſo grundlos ſind.

Die Transſcendental-Philoſophie iſt die Idee einer Wiſſenſchaft, zu der die Critik der reinen Vernunft den ganzen Plan architectoniſch, d. i. aus Principien, entwerfen ſoll, mit völliger Gewährleiſtung der Vollſtändigkeit und Sicherheit aller Stücke, die dieſes Gebäude ausmachen. Sie iſt das Syſtem aller Principien der reinen Vernunft. Daß dieſe Critik nicht ſchon ſelbſt Transſcendental-Philoſophie heißt, beruhet lediglich darauf, daß ſie, um ein vollſtändiges Syſtem zu ſeyn, auch eine ausführliche Analyſis

der ganzen menschlichen Erkenntniß a priori enthalten müßte. Nun muß zwar unsere Critik allerdings auch eine vollständige Herzählung aller Stammbegriffe, welche die gedachte reine Erkenntniß ausmachen, vor Augen legen. Allein der ausführlichen Analysis dieser Begriffe selbst, wie auch der vollständigen Recension der daraus abgeleiteten, enthält sie sich billig, theils, weil diese Zergliederung nicht zweckmäßig wäre, indem sie die Bedenklichkeit nicht hat, welche bei der Synthesis angetroffen wird, um deren willen eigentlich die ganze Critik da ist, theils, weil es der Einheit des Plans zuwider wäre, sich mit der Verantwortung der Vollständigkeit einer solchen Analysis und Ableitung zu befassen, deren man in Ansehung seiner Absicht doch überhoben seyn konnte. Diese Vollständigkeit der Zergliederung sowohl, als der Ableitung aus den künftig zu liefernden Begriffen a priori, ist indessen leicht zu ergänzen, wenn sie nur allererst als ausführliche Principien der Synthesis da sind, und in Ansehung dieser wesentlichen Absicht nichts ermangelt.

Zur Critik der reinen Vernunft gehört demnach alles, was die Transscendental-Philosophie ausmacht, und sie ist die vollständige Idee der Transscendental-Philosophie, aber diese Wissenschaft noch nicht selbst; weil sie in der Analysis nur so weit geht, als es zur vollständigen Beurtheilung der synthetischen Erkenntniß a priori erforderlich ist.

Das vornehmste Augenmerk bei der Eintheilung einer solchen Wissenschaft ist: daß gar keine Begriffe hineinkommen müssen, die irgend etwas Empirisches in sich enthalten; oder daß die Erkenntniß a priori völlig rein sey. Daher, obzwar die obersten Grundsätze der Moralität und die Grundbegriffe derselben Erkenntnisse a priori sind, so gehören sie doch nicht in die Transscendental-Philosophie, weil sie die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen ꝛc., die insgesamt empirischen Ursprungs sind, zwar selbst nicht zum Grunde ihrer Vorschriften legen, aber doch im Begriffe der Pflicht, als Hinderniß, das überwunden, oder als Anreiz, der nicht zum Bewegungsgrunde

gemacht werden soll, nothwendig in die Abfassung des Systems der reinen Sittlichkeit mit hineinziehen müssen. Daher ist die Transscendental-Philosophie eine Weltweisheit der reinen bloß speculativen Vernunft. Denn alle Practische, so fern es Triebfedern enthält, bezieht sich auf Gefühle, welche zu empirischen Erkenntnißquellen gehören.

Wenn man nun die Eintheilung dieser Wissenschaft aus dem allgemeinen Gesichtspunkte eines Systems überhaupt anstellen will, so muß die, welche wir jetzt vortragen, erstlich eine Elementar-Lehre, zweitens eine Methoden-Lehre der reinen Vernunft enthalten. Jeder dieser Haupttheile würde seine Unterabtheilung haben, deren Gründe sich gleichwohl hier noch nicht vortragen lassen. Nur so viel scheint zur Einleitung, oder Vorerinnerung, nöthig zu seyn, daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntniß gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden. So fern nun die Sinnlichkeit Vorstellungen a priori enthalten sollte, welche die Bedingung ausmachen, unter der uns Gegenstände gegeben werden, so würde sie zur Transscendental-Philosophie gehören. Die transscendentale Sittenlehre würde zum ersten Theile der Elementar-Wissenschaft gehören müssen, weil die Bedingungen, worunter allein die Gegenstände der menschlichen Erkenntniß gegeben werden, denjenigen vorgehen, unter welchen selbige gedacht werden.

Critik
der
reinen Vernunft.

I.

Transscendentale Elementarlehre.

---

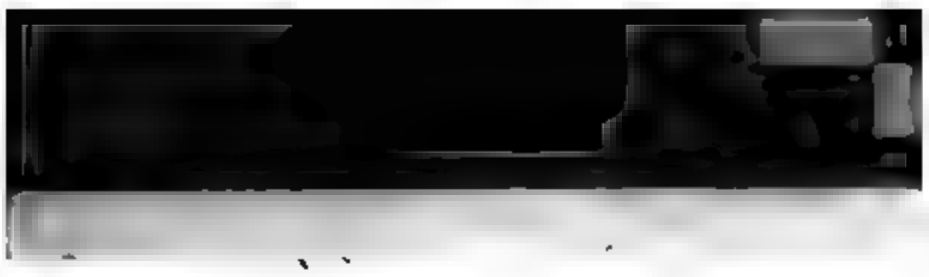
gemacht werden ſoll, nothwendig in die Abfaſſung des Syſtems der reinen Sittlichkeit mit hineinziehen müſſen. Daher iſt die Transſcendental-Philoſophie eine Weltweisheit der reinen bloß ſpeculativen Vernunft. Denn alle Practiſche, ſo fern es Triebfedern enthält, bezieht ſich auf Gefühle, welche zu empiriſchen Erkenntnißquellen gehören.

Wenn man nun die Eintheilung dieſer Wiſſenſchaft aus dem allgemeinen Geſichtspunkte eines Syſtems überhaupt anſtellen will, ſo muß die, welche wir jetzt vortragen, erſtlich eine Elementar-Lehre, zweitens eine Methoden-Lehre der reinen Vernunft enthalten. Jeder dieſer Haupttheile würde ſeine Unterabtheilung haben, deren Gründe ſich gleichwohl hier noch nicht vortragen laſſen. Nur ſo viel ſcheint zur Einleitung, oder Vorerinnerung, nöthig zu ſeyn, daß es zwei Stämme der menſchlichen Erkenntniß gebe, die vielleicht aus einer gemeinſchaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entſpringen, nämlich Sinnlichkeit und Verſtand, durch deren erſteren uns Gegenſtände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden. So fern nun die Sinnlichkeit Vorſtellungen a priori enthalten ſollte, welche die Bedingung ausmachen, unter der uns Gegenſtände gegeben werden, ſo würde ſie zur Transſcendental-Philoſophie gehören. Die transſcendentale Sittenlehre würde zum erſten Theile der Elementar-Wiſſenſchaft gehören müſſen, weil die Bedingungen, worunter allein die Gegenſtände der menſchlichen Erkenntniß gegeben werden, denjenigen vorgehen, unter welchen ſelbige gedacht werden.

Critik
der
reinen Vernunft.

I.
Transscendentale Elementarlehre.

[redacted]

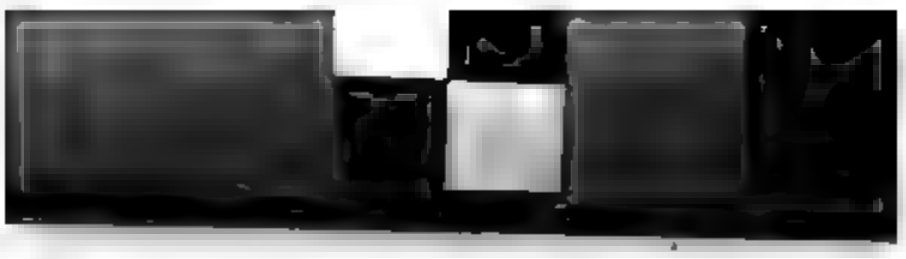


Der
Transſcendentalen Elementarlehre
Erſter Theil.
Die Transſcendentale Aeſthetik.

§. 1.

Auf welche Art und durch welche Mittel ſich auch immer eine Erkenntniß auf Gegenſtände beziehen mag, ſo iſt doch diejenige, wodurch ſie ſich auf dieſelbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anſchauung. Dieſe aber findet nur ſtatt, ſo fern uns der Gegenſtand gegeben wird: dieſes aber iſt wiederum, uns Menſchen wenigſtens, nur dadurch möglich, daß er das Gemüth auf gewiſſe Weiſe afficire. Die Fähigkeit (Receptivität), Vorſtellungen durch die Art, wie wir von Gegenſtänden afficirt werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit. Vermittelſt der Sinnlichkeit alſo werden uns Gegenſtände gegeben, und ſie allein liefert uns Anſchauungen; durch den Verſtand aber werden ſie gedacht, und von ihm entſpringen Begriffe. Alles Denken aber muß ſich, es ſey geradezu (directe), oder im Umſchweiſe (indirecte), vermittelſt gewiſſer Merkmale, zuletzt auf Anſchauungen, mithin, bei uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weiſe kein Gegenſtand gegeben werden kann.

Die Wirkung eines Gegenſtandes auf die Vorſtellungsfähigkeit, ſo fern wir von demſelben afficirt werden, iſt



Empfindung. Diejenige Anſchauung, welche ſich auf den Gegenſtand durch Empfindung beziehet, heißt empiriſch. Der unbeſtimmte Gegenſtand einer empiriſchen Anſchauung heißt Erſcheinung.

In der Erſcheinung nenne ich das, was der Empfindung correſpondirt, die Materie derſelben, dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erſcheinung in gewiſſen Verhältniſſen geordnet werden kann, nenne ich die Form der Erſcheinung. Da das, worinnen ſich die Empfindungen allein ordnen, und in gewiſſe Form geſtellt werden können, nicht ſelbſt wiederum Empfindung ſeyn kann, ſo iſt uns zwar die Materie aller Erſcheinung nur a posteriori gegeben, die Form derſelben aber muß zu ihnen insgeſamt im Gemüthe a priori bereit liegen, und dahero abgeſondert von aller Empfindung können betrachtet werden.

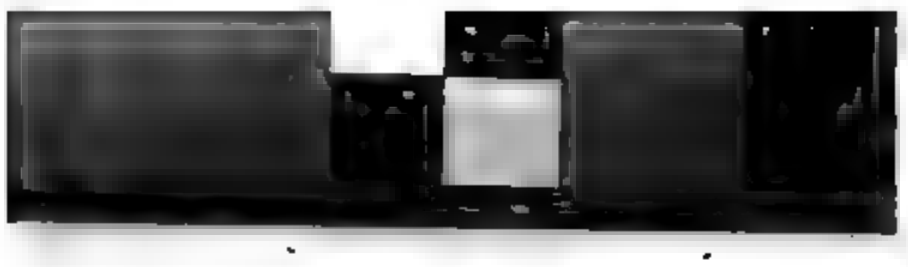
Ich nenne alle Vorſtellungen rein (im transſcendentalen Verſtande), in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird. Demnach wird die reine Form ſinnlicher Anſchauungen überhaupt im Gemüthe a priori angetroffen werden, worinnen alles Mannigfaltige der Erſcheinungen in gewiſſen Verhältniſſen angeſchauet wird. Dieſe reine Form der Sinnlichkeit wird auch ſelber reine Anſchauung heißen. So, wenn ich von der Vorſtellung eines Körpers das, was der Verſtand davon denkt, als Subſtanz, Kraft, Theilbarkeit ꝛc. imgleichen, was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe ꝛc. abſondere, ſo bleibt mir aus dieſer empiriſchen Anſchauung noch etwas übrig, nehmlich Ausdehnung und Geſtalt. Dieſe gehören zur reinen Anſchauung, die a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenſtand der Sinne oder Empfindung, als eine bloße Form der Sinnlichkeit im Gemüthe ſtatt findet.

Eine Wiſſenſchaft von allen Principien der Sinnlichkeit a priori nenne ich die transſcendentale Aeſthe-

tik. *) Es muß alſo eine ſolche Wiſſenſchaft geben, die den erſten Theil der transſcendentalen Elementarlehre ausmacht, im Gegenſatz derjenigen, welche die Principien des reinen Denkens enthält, und transſcendentale Logik genannt wird.

In der transſcendentalen Aeſthetik alſo werden wir zuerſt die Sinnlichkeit iſoliren, dadurch, daß wir alles abſondern, was der Verſtand durch ſeine Begriffe dabei denkt, damit nichts als empiriſche Anſchauung übrig bleibe. Zweitens werden wir von dieſer noch alles, was zur Empfindung gehört, abtrennen, damit nichts als reine Anſchauung und die bloße Form der Erſcheinungen übrig bleibe, welches das einzige iſt, das die Sinnlichkeit a priori liefern kann. Bei dieſer Unterſuchung wird ſich finden, daß es zwei reine Formen ſinnlicher Anſchauung, als Principien der Erkenntniß a priori, gebe, nemlich Raum und Zeit, mit deren Erwägung wir uns jetzt beſchäftigen werden.

*) Die Deutſchen ſind die einzigen, welche ſich jetzt des Worts Aeſthetik bedienen, um dadurch das zu bezeichnen, was andere Critik des Geſchmacks heißen. Es liegt hier eine verfehlte Hoffnung zum Grunde, die der vortreffliche Analyſt Baumgarten faßte, die critiſche Beurtheilung des Schönen unter Vernunftprincipien zu bringen, und die Regeln derſelben zur Wiſſenſchaft zu erheben. Allein dieſe Bemühung iſt vergeblich. Denn gedachte Regeln, oder Criterien ſind ihren vornehmſten Quellen nach bloß empiriſch, und können alſo niemals zu beſtimmten Geſetzen a priori dienen, wornach ſich unſer Geſchmacksurtheil richten müßte, vielmehr macht das leztere den eigentlichen Probirſtein der Richtigkeit der erſtern aus. Um deswillen iſt es rathſam, dieſe Benennung entweder wiederum eingehen zu laſſen, und ſie derjenigen Lehre aufzubehalten, die wahre Wiſſenſchaft iſt, (wodurch man auch der Sprache und dem Sinne der Alten näher treten würde, bei denen die Eintheilung der Erkenntniß in αἰσθητὰ καὶ νοητὰ ſehr berühmt war,) oder ſich in die Benennung mit der ſpeculativen Philoſophie zu theilen und die Aeſthetik theils im transſcendentalen Sinne, theils in pſychologiſcher Bedeutung zu nehmen.



Der
Transſcendentalen Aeſthetik

Erſter Abſchnitt.

Von dem Raume.

§. 2.

Metaphyſiſche Erörterung dieſes Begriffs.

Vermittelſt des äußeren Sinnes (einer Eigenſchaft unſeres Gemüths), ſtellen wir uns Gegenſtände als außer uns, und dieſe insgeſamt im Raume vor. Darinnen iſt ihre Geſtalt, Größe und Verhältniß gegen einander beſtimmt, oder beſtimmbar. Der innere Sinn, vermittelſt deſſen das Gemüth ſich ſelbſt, oder ſeinen innern Zuſtand anſchauet, giebt zwar keine Anſchauung von der Seele ſelbſt, als einem Object; allein es iſt doch eine beſtimmte Form, unter der die Anſchauung ihres innern Zuſtandes allein möglich iſt, ſo, daß alles, was zu den innern Beſtimmungen gehört, in Verhältniſſen der Zeit vorgeſtellt wird. Aeußerlich kann die Zeit nicht angeſchaut werden, ſo wenig wie der Raum, als etwas in uns. Was ſind nun Raum und Zeit? Sind es wirkliche Weſen? Sind es zwar nur Beſtimmungen, oder auch Verhältniſſe der Dinge, aber doch ſolche, welche ihnen auch an ſich zukommen würden, wenn ſie auch nicht angeſchaut würden, oder ſind ſie ſolche, die nur an der Form der Anſchauung allein haften, und mithin an der ſubjectiven Beſchaffenheit unſeres Gemüths, ohne welche dieſe Prädicate gar keinem Dinge beigelegt werden können? Um uns hierüber zu belehren, wollen wir zuerſt den Begriff des Raumes erörtern. Ich verſtehe aber unter Erörterung (expoſitio) die deutliche (wenn gleich nicht ausführliche) Vorſtellung deſſen, was zu einem Begriffe gehört; meta-

phyſiſch aber iſt die Erörterung, wenn ſie dasjenige enthält, was den Begriff, als a priori gegeben, darſtellt.

1) Der Raum iſt kein empiriſcher Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden. Denn damit gewiſſe Empfindungen auf etwas außer mich bezogen werden (d. i. auf etwas in einem andern Orte des Raumes, als darinnen ich mich befinde), imgleichen damit ich ſie als auſſer und neben einander, mithin nicht bloß verſchieden, ſondern als in verſchiedenen Orten vorſtellen könne, dazu muß die Vorſtellung des Raumes ſchon zum Grunde liegen. Demnach kann die Vorſtellung des Raumes nicht aus den Verhältniſſen der äußern Erſcheinung durch Erfahrung erborgt ſeyn, ſondern dieſe äußere Erfahrung iſt ſelbſt nur durch gedachte Vorſtellung allererſt möglich.

2) Der Raum iſt eine nothwendige Vorſtellung, a priori, die allen äußeren Anſchauungen zum Grunde liegt. Man kann ſich niemals eine Vorſtellung davon machen, daß kein Raum ſey, ob man ſich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenſtände darin angetroffen werden. Er wird alſo als die Bedingung der Möglichkeit der Erſcheinungen, und nicht als eine von ihnen abhängende Beſtimmung angeſehen und iſt eine Vorſtellung a priori, die nothwendiger Weiſe äußeren Erſcheinungen zum Grunde liegt.

3) Der Raum iſt kein discurſiver, oder, wie man ſagt, allgemeiner Begriff von Verhältniſſen der Dinge überhaupt, ſondern eine reine Anſchauung. Denn erſtlich kann man ſich nur einen einigen Raum vorſtellen, und wenn man von vielen Räumen redet, ſo verſtehet man darunter nur Theile eines und deſſelben alleinigen Raumes. Dieſe Theile können auch nicht vor dem einigen allbefaſſenden Raume gleichſam als deſſen Beſtandtheile (daraus ſeine Zuſammenſetzung möglich ſey) vorhergehen, ſondern nur in ihm gedacht werden. Er iſt weſentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einſchränkungen. Hieraus folgt, daß in Anſehung ſeiner eine Anſchauung a priori

(die nicht empiriſch iſt) allen Begriffen von demſelben zum Grunde liegt. So werden auch alle geometriſche Grundſätze, z. E. daß in einem Triangel zwei Seiten zuſammen größer ſeyn, als die dritte, niemals aus allgemeinen Begriffen von Linie und Triangel, ſondern aus der Anſchauung und zwar a priori mit apodictiſcher Gewißheit abgeleitet.

4) Der Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgeſtellt. Nun muß man zwar einen jeden Begriff als eine Vorſtellung denken, die in einer unendlichen Menge von verſchiedenen möglichen Vorſtellungen (als ihr gemeinſchaftliches Merkmal) enthalten iſt, mithin dieſe unter ſich enthält; aber kein Begriff, als ein ſolcher, kann ſo gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorſtellungen in ſich enthielte. Gleichwohl wird der Raum ſo gedacht (denn alle Theile des Raumes ins unendliche ſind zugleich). Alſo iſt die urſprüngliche Vorſtellung vom Raume Anſchauung a priori, und nicht Begriff.

§. 3.

Transſcendentale Erörterung des Begriffs vom Raume.

Ich verſtehe unter einer transſcendentalen Erörterung die Erklärung eines Begriffs, als eines Princips, woraus die Möglichkeit anderer ſynthetiſcher Erkenntniſſe a priori eingeſehen werden kann. Zu dieſer Abſicht wird erfordert, 1) daß wirklich dergleichen Erkenntniſſe aus dem gegebenen Begriffe herfließen, 2) daß dieſe Erkenntniſſe nur unter der Vorausſetzung einer gegebenen Erklärungsart dieſes Begriffs möglich ſind.

Geometrie iſt eine Wiſſenſchaft, welche die Eigenſchaften des Raums ſynthetiſch und doch a priori beſtimmt. Was muß die Vorſtellung des Raumes denn ſeyn, damit eine ſolche Erkenntniß von ihm möglich ſey? Er muß urſprünglich Anſchauung ſeyn; denn aus einem bloßen Begriffe laſſen ſich keine Sätze, die über den Begriff hinausgehen, ziehen, welches doch in der Geometrie geſchieht (Ein-

leitung V.). Aber dieſe Anſchauung muß a priori, d. i. vor aller Wahrnehmung eines Gegenſtandes, in uns angetroffen werden, mithin reine, nicht empiriſche Anſchauung ſeyn. Denn die geometriſchen Sätze ſind insgeſamt apodictiſch, d. i. mit dem Bewußtſeyn ihrer Nothwendigkeit verbunden, z. B. der Raum hat nur drei Abmeſſungen; dergleichen Sätze aber können nicht empiriſche oder Erfahrungsurtheile ſeyn, noch aus ihnen geſchloſſen werden (Einleit. II.).

Wie kann nun eine äußere Anſchauung dem Gemüthe beiwohnen, die vor den Objecten ſelbſt vorhergeht, und in welcher der Begriff der letztern a priori beſtimmt werden kann? Offenbar nicht anders, als ſo fern ſie bloß im Subjecte, als die formale Beſchaffenheit deſſelben, von Objecten afficirt zu werden, und dadurch unmittelbare Vorſtellung derſelben, d. i. Anſchauung zu bekommen, ihren Sitz hat, alſo nur als Form des äußern Sinnes überhaupt.

Alſo macht allein unſere Erklärung die Möglichkeit der Geometrie als einer ſynthetiſchen Erkenntniß a priori begreiflich. Eine jede Erklärungsart, die dieſes nicht liefert, wenn ſie gleich dem Anſcheine nach mit ihr einige Aehnlichkeit hätte, kann an dieſen Kennzeichen am ſicherſten von ihr unterſchieden werden.

Schlüſſe aus den obigen Begriffen.

a) Der Raum ſtellet gar keine Eigenſchaft irgend einiger Dinge an ſich, oder ſie in ihrem Verhältniß auf einander vor, d. i. keine Beſtimmung derſelben, die an Gegenſtänden ſelbſt haftete, und welche bliebe, wenn man auch von allen ſubjectiven Bedingungen der Anſchauung abſtrahirte. Denn weder abſolute, noch relative Beſtimmungen können vor dem Daſeyn der Dinge, welchen ſie zukommen, mithin nicht a priori angeſchaut werden.

b) Der Raum iſt nichts anders, als nur die Form aller Erſcheinungen äußerer Sinne, d. i. die ſubjective Be-

dingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anſchauung möglich iſt. Weil nun die Receptivität des Subjects, von Gegenſtänden afficirt zu werden, nothwendiger Weiſe vor allen Anſchauungen dieſer Objecte vorhergeht, ſo läßt ſich verſtehen, wie die Form aller Erſcheinungen vor allen wirklichen Wahrnehmungen, mithin a priori, im Gemüthe gegeben ſeyn könne, und wie ſie als eine reine Anſchauung, in der alle Gegenſtände beſtimmt werden müſſen, Principien der Verhältniſſe derſelben vor aller Erfahrung enthalten können.

Wir können demnach nur aus dem Standpuncte eines Menſchen vom Raum, von ausgedehnten Weſen ꝛc. reden. Gehen wir von der ſubjectiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äußere Anſchauung bekommen können, ſo wie wir nämlich von den Gegenſtänden afficirt werden mögen, ſo bedeutet die Vorſtellung vom Raume gar nichts. Dieſes Prädicat wird den Dingen nur in ſo fern beigelegt, als ſie uns erſcheinen, d. i. Gegenſtände der Sinnlichkeit ſind. Die beſtändige Form dieſer Receptivität, welche wir Sinnlichkeit nennen, iſt eine nothwendige Bedingung aller Verhältniſſe, darinnen Gegenſtände als außer uns angeſchauet werden, und, wenn man von dieſen Gegenſtänden abſtrahirt, eine reine Anſchauung, welche den Namen Raum führet. Weil wir die beſonderen Bedingungen der Sinnlichkeit nicht zu Bedingungen der Möglichkeit der Sachen, ſondern nur ihrer Erſcheinungen machen können, ſo können wir wohl ſagen, daß der Raum alle Dinge befaſſe, die uns äußerlich erſcheinen mögen, aber nicht alle Dinge an ſich ſelbſt, ſie mögen nun angeſchaut werden oder nicht, oder auch von welchem Subject man wolle. Denn wir können von den Anſchauungen anderer denkenden Weſen gar nicht urtheilen, ob ſie an die nämlichen Bedingungen gebunden ſeyn, welche unſere Anſchauungen einſchränken und für uns allgemeingültig ſind. Wenn wir die Einſchränkung eines Urtheils zum Begriff des Subjects hinzufügen, ſo gilt das Urtheil alsdenn unbedingt. Der Satz: Alle Dinge ſind neben einander im Raum, gilt unter der Einſchränkung, wenn dieſe Dinge

als

als Gegenſtände unſerer ſinnlichen Anſchauung genommen werden. Füge ich hier die Bedingung zum Begriffe, und ſage: Alle Dinge, als äußere Erſcheinungen, ſind neben einander im Raum, ſo gilt dieſe Regel allgemein und ohne Einſchränkung. Unſere Erörterung lehret demnach die Realität (d. i. die objective Gültigkeit) des Raumes in Anſehung alles deſſen, was äußerlich als Gegenſtand uns vorkommen kann, aber zugleich die Idealität des Raums in Anſehung der Dinge, wenn ſie durch die Vernunft an ſich ſelbſt erwogen werden, d. i. ohne Rückſicht auf die Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit zu nehmen. Wir behaupten alſo die empiriſche Realität des Raumes (in Anſehung aller möglichen äußeren Erfahrung), ob wir zwar die transſcendentale Idealität deſſelben, d. i. daß er Nichts ſey, ſo bald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglaſſen, und ihn als etwas, was den Dingen an ſich ſelbſt zum Grunde liegt, annehmen.

Es giebt aber auch außer dem Raum keine andere ſubjective und auf etwas Aeußeres bezogene Vorſtellung, die a priori objectiv heißen könnte. Denn man kann von keiner derſelben ſynthetiſche Sätze a priori, wie von der Anſchauung im Raume, herleiten §. 3.; daher ihnen, genau zu reden, gar keine Idealität zukommt, ob ſie gleich darin mit der Vorſtellung des Raumes übereinkommen, daß ſie bloß zur ſubjectiven Beſchaffenheit der Sinnesart gehören, z. B. des Geſichts, Gehörs, Gefühls, durch die Empfindungen der Farben, Töne und Wärme, die aber, weil ſie bloß Empfindungen und nicht Anſchauungen ſind, an ſich kein Object, am wenigſten a priori, erkennen laſſen.

Die Abſicht dieſer Anmerkung geht nur dahin: zu verhüten, daß man die behauptete Idealität des Raumes nicht durch bey weitem unzulängliche Beyſpiele zu erläutern ſich einfallen laſſe, da nämlich etwa Farben, Geſchmack ꝛc. mit Recht nicht als Beſchaffenheit der Dinge, ſondern bloß als Veränderung unſeres Subjects, die ſogar bey verſchiedenen Menſchen verſchieden ſeyn können, betrachtet werden.

Denn in diesem Falle gilt das, was ursprünglich selbst nur Erscheinung ist, z. B. eine Rose, im empirischen Verstande für ein Ding an sich selbst, welches doch jedem Auge in Ansehung der Farbe anders erscheinen kann. Dagegen ist der transscendentale Begriff der Erscheinungen im Raume eine critische Erinnerung, daß überhaupt nichts, was im Raume angeschaut wird, eine Sache an sich, noch daß der Raum eine Form der Dinge sey, die ihnen etwa an sich selbst eigen wäre, sondern daß uns die Gegenstände an sich gar nicht bekannt seyn, und, was wir äußere Gegenstände nennen, nichts anders, als bloße Vorstellungen unserer Sinnlichkeit seyn, deren Form der Raum ist, deren wahres Correlatum aber, d. i. das Ding an sich selbst, dadurch gar nicht erkannt wird, noch erkannt werden kann, nach welchem aber auch in der Erfahrung niemals gefragt wird.

Der
Transscendentalen Aesthetik
zweyter Abschnitt.
Von der Zeit.

---

§. 4.

Metaphysische Erörterung des Begriffs der Zeit.

Die Zeit ist 1) kein empirischer Begriff, der irgend von einer Erfahrung abgezogen worden. Denn das Zugleichseyn oder Aufeinanderfolgen würde selbst nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zum Grunde läge. Nur unter deren Voraussetzung kann man sich vorstellen: daß einiges zu einer und derselben Zeit (zugleich) oder in verschiedenen Zeiten (nach einander) sey.

2) Die Zeit ist eine nothwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann in Ansehung der Erscheinungen überhaupt die Zeit selbsten nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann. Die Zeit ist also a priori gegeben. In ihr allein ist alle Wirklichkeit der Erscheinungen möglich. Diese können insgesammt wegfallen, aber sie selbst (als die allgemeine Bedingung ihrer Möglichkeit,) kann nicht aufgehoben werden.

3) Auf diese Nothwendigkeit a priori gründet sich auch die Möglichkeit apodictischer Grundsätze von den Verhältnissen der Zeit, oder Axiomen von der Zeit überhaupt. Sie hat nur Eine Dimension: verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nach einander (so wie verschiedene Räume nicht nach einander, sondern zugleich sind). Diese Grundsätze können aus der Erfahrung nicht gezogen werden, denn diese würde weder strenge Allgemeinheit, noch apodictische Gewißheit geben. Wir würden nur sagen können: so lehrt es die gemeine Wahrnehmung; nicht aber: so muß es sich verhalten. Diese Grundsätze gelten als Regeln, unter denen überhaupt Erfahrungen möglich sind, und belehren uns von derselben, und nicht durch dieselbe.

4) Die Zeit ist kein discursiver, oder, wie man ihn nennt, allgemeiner Begriff, sondern eine reine Form der sinnlichen Anschauung. Verschiedene Zeiten sind nur Theile eben derselben Zeit. Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist aber Anschauung. Auch würde sich der Satz, daß verschiedene Zeiten nicht zugleich seyn können, aus einem allgemeinen Begriff nicht herleiten lassen. Der Satz ist synthetisch, und kann aus Begriffen allein nicht entspringen. Er ist also in der Anschauung und Vorstellung der Zeit unmittelbar enthalten.

5) Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als daß alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränkungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sey. Daher muß die ursprüngliche Vorstellung Zeit als unbeschränkt gegeben seyn. Wovon aber die Theile

selbst; und jede Größe eines Gegenstandes, nur durch Einschränkung bestimmt vorgestellt werden können, da muß die ganze Vorstellung nicht durch Begriffe gegeben seyn, (denn diese enthalten nur Theilvorstellungen,) sondern es muß ihnen unmittelbare Anschauung zum Grunde liegen.

§. 5.

Transscendentale Erörterung des Begriffs der Zeit.

Ich kann mich deshalb auf Nr. 3. berufen, wo ich, um kurz zu seyn, das, was eigentlich transscendental ist, unter die Artikel der metaphysischen Erörterung gesetzt habe. Hier füge ich noch hinzu, daß der Begriff der Veränderung und, mit ihm, der Begriff der Bewegung (als Veränderung des Orts) nur durch und in der Zeitvorstellung möglich ist: daß, wenn diese Vorstellung nicht Anschauung (innere) a priori wäre, kein Begriff, welcher es auch sey, die Möglichkeit einer Veränderung, d. i. einer Verbindung contradictorisch-entgegengesetzter Prädicate (z. B. das Seyn an einem Orte und das Nichtseyn eben desselben Dinges an demselben Orte) in einem und demselben Objecte begreiflich machen konnte. Nur in der Zeit können beide contradictorisch-entgegengesetzte Bestimmungen in einem Dinge, nämlich nach einander, anzutreffen seyn. Also erklärt unser Zeitbegriff die Möglichkeit so vieler synthetischer Erkenntniß a priori, als die allgemeine Bewegungslehre, die nicht wenig fruchtbar ist, darlegt.

§. 6.

Schlüsse aus diesen Begriffen.

a) Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst bestünde, oder den Dingen als objective Bestimmung anhinge, mithin übrig bliebe, wenn man von allen subjectiven Bedingungen der Anschauung derselben abstrahirt; denn im ersten Fall würde sie etwas seyn, was ohne wirklichen Gegenstand dennoch wirklich wäre. Was aber das zweyte betrifft, so

könnte sie als eine den Dingen selbst anhangende Bestimmung oder Ordnung nicht nur den Gegenständen als ihre Bedingung vorhergehen, und a priori durch synthetische Sätze erkannt und angeschaut werden. Dieses letztere findet dagegen sehr wohl statt, wenn die Zeit nichts als die subjective Bedingung ist, unter der alle Anschauungen in uns statt finden können. Denn da kann diese Form der innern Anschauung vor den Gegenständen, mithin a priori, vorgestellt werden.

b) Die Zeit ist nichts anders, als die Form des innern Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unsers innern Zustandes. Denn die Zeit kann keine Bestimmung äußerer Erscheinungen seyn, sie gehöret weder zu einer Gestalt noch Lage ꝛc., dagegen bestimmt sie das Verhältniß der Vorstellungen in unserm innern Zustande. Und, eben weil diese innere Anschauung keine Gestalt gibt, suchen wir auch diesen Mangel durch Analogien zu ersetzen, und stellen die Zeitfolge durch eine ins Unendliche fortgehende Linie vor, in welcher das Mannigfaltige eine Reihe ausmacht, die nur von einer Dimension ist, und schließen aus den Eigenschaften dieser Linie auf alle Eigenschaften der Zeit, außer dem einigen, daß die Theile der Erstern zugleich, die der letztern aber jederzeit nach einander sind. Hieraus erhellet auch, daß die Vorstellung der Zeit selbst Anschauung sey, weil alle ihre Verhältnisse sich an einer äußern Anschauung ausdrücken lassen.

c) Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt. Der Raum, als die reine Form aller äußeren Anschauung ist als Bedingung a priori bloß auf äußere Erscheinungen eingeschränkt. Dagegen weil alle Vorstellungen, sie mögen nun äußere Dinge zum Gegenstande haben, oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüths, zum innern Zustande gehören: dieser innere Zustand aber, unter der formalen Bedingung der innern Anschauung, mithin der Zeit gehöret, so ist die Zeit eine Bedingung a priori von aller Erscheinung überhaupt,

und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren (unserer Seelen) und eben dadurch mittelbar auch der äußern Erscheinungen. Wenn ich a priori sagen kann: alle äußere Erscheinungen sind im Raume, und nach den Verhältnissen des Raumes a priori bestimmt, so kann ich aus dem Princip des innern Sinnes ganz allgemein sagen: alle Erscheinungen überhaupt, d. i. alle Gegenstände der Sinne, sind in der Zeit, und stehen nothwendiger Weise in Verhältnissen der Zeit.

Wenn wir von unserer Art, uns selbst innerlich anzuschauen, und vermittelst dieser Anschauung, auch alle äußere Anschauungen in der Vorstellungs-Kraft zu befassen, abstrahiren, und mithin die Gegenstände nehmen, so wie sie an sich selbst seyn mögen, so ist die Zeit nichts. Sie ist nur von objectiver Gültigkeit in Ansehung der Erscheinungen, weil dieses schon Dinge sind, die wir als Gegenstände unsrer Sinne annehmen: aber sie ist nicht mehr objectiv, wenn man von der Sinnlichkeit unsrer Anschauung, mithin derjenigen Vorstellungsart, welche uns eigenthümlich ist, abstrahirt, und von Dingen überhaupt redet. Die Zeit ist also lediglich eine subjective Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung, (welche jederzeit sinnlich ist, d. i. so fern wir von Gegenständen afficirt werden,) und an sich, außer dem Subjecte, nichts. Nichts desto weniger ist sie in Ansehung aller Erscheinungen, mithin auch aller Dinge, die uns in der Erfahrung vorkommen können, nothwendiger Weise objectiv. Wir können nicht sagen: alle Dinge sind in der Zeit, weil bey dem Begriff der Dinge überhaupt von aller Art der Anschauung derselben abstrahirt wird, diese aber die eigentliche Bedingung ist, unter der die Zeit in die Vorstellung der Gegenstände gehört. Wird nun die Bedingung zum Begriffe hinzugefügt, und es heißt: alle Dinge, als Erscheinungen (Gegenstände der sinnlichen Anschauung), sind in der Zeit; so hat der Grundsatz seine gute objective Richtigkeit und Allgemeinheit a priori.

Unſere Behauptungen lehren demnach empiriſche Realität der Zeit, d. i. objective Gültigkeit in Anſehung aller Gegenſtände, die jemals unſern Sinnen gegeben werden mögen. Und da unſere Anſchauung jederzeit ſinnlich iſt, ſo kann uns in der Erfahrung niemals ein Gegenſtand gegeben werden, der nicht unter die Bedingung der Zeit gehörete. Dagegen beſtreiten wir der Zeit allen Anſpruch auf abſolute Realität, da ſie nämlich, auch ohne auf die Form unſerer ſinnlichen Anſchauung Rückſicht zu nehmen, ſchlechthin den Dingen als Bedingung oder Eigenſchaft anhinge. Solche Eigenſchaften, die den Dingen an ſich zukommen, können uns durch die Sinne auch niemals gegeben werden. Hierin beſteht alſo die transſcendentale Idealität der Zeit, nach welcher ſie, wenn man von den ſubjectiven Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung abſtrahirt, gar nichts iſt, und den Gegenſtänden an ſich ſelbſt (ohne ihr Verhältniß auf unſere Anſchauung) weder ſubſiſtirend noch inhärirend beygezählt werden kann. Doch iſt dieſe Idealität, eben ſo wenig wie die des Raumes, mit den Subreptionen der Empfindung in Vergleichung zu ſtellen, weil man doch dabey von der Erſcheinung ſelbſt, der dieſe Prädicate inhäriren, vorausſetzt, daß ſie objective Realität habe, die hier gänzlich wegfällt, außer, ſo fern ſie bloß empiriſch iſt, d. i. den Gegenſtand ſelbſt bloß als Erſcheinung angeht: wovon die obige Anmerkung des erſteren Abſchnitts nachzuſehen iſt.

§. 7.

Erläuterung.

Wider dieſe Theorie, welche der Zeit empiriſche Realität zugeſtehet, aber die abſolute und transſcendentale beſtreitet, habe ich von einſehenden Männern einen Einwurf ſo einſtimmig vernommen, daß ich daraus abnehme, er müſſe ſich natürlicher Weiſe bey jedem Leſer, dem dieſe Betrachtungen ungewohnt ſind, vorfinden. Er lautet alſo: Veränderungen ſind wirklich (dies beweiſet der Wechſel un-

serer eigenen Vorstellungen, wenn man gleich alle äußere Erscheinungen, samt deren Veränderungen, leugnen wollte). Nun sind Veränderungen nur in der Zeit möglich, folglich ist die Zeit etwas Wirkliches. Die Beantwortung hat keine Schwierigkeit. Ich gebe das ganze Argument zu. Die Zeit ist allerdings etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der innern Anschauung. Sie hat also subjective Realität in Ansehung der innern Erfahrung, d. i. ich habe wirklich die Vorstellung von der Zeit und meinen Bestimmungen in ihr. Sie ist also wirklich nicht als Object, sondern als die Vorstellungsart meiner selbst als Objects anzusehen. Wenn aber ich selbst, oder ein ander Wesen mich, ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit, anschauen könnte, so würden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntniß geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin auch der Veränderung, gar nicht vorkäme. Es bleibt also ihre empirische Realität als Bedingung aller unsrer Erfahrungen. Nur die absolute Realität kann ihr nach dem oben angeführten nicht zugestanden werden. Sie ist nichts, als die Form unsrer inneren Anschauung. *) Wenn man von ihr die besondere Bedingung unsrer Sinnlichkeit wegnimmt, so verschwindet auch der Begriff der Zeit, und sie hängt nicht an den Gegenständen selbst, sondern bloß am Subjecte, welches sie anschauet.

Die Ursache aber, weswegen dieser Einwurf so einstimmig gemacht wird, und zwar von denen, die gleichwohl gegen die Lehre von der Idealität des Raumes nichts Einleuchtendes einzuwenden wissen, ist diese. Die absolute Realität des Raumes hofften sie nicht apodictisch darthun zu können, weil ihnen der Idealismus entgegensteht, nach welchem die Wirklichkeit äußerer Gegenstände keines strengen Beweises fähig ist: dagegen die des Gegenstandes un-

*) Ich kann zwar sagen: meine Vorstellungen folgen einander; aber das heißt nur, wir sind uns ihrer, als in einer Zeitfolge, d. i. nach der Form des innern Sinnes, bewußt. Die Zeit ist darum nicht etwas an sich selbst, auch keine den Dingen objectiv anhängende Bestimmung.

ſerer innern Sinnen (meiner ſelbſt und meines Zuſtandes) unmittelbar durchs Bewußtſeyn klar iſt. Jene konnten ein bloßer Schein ſeyn, dieſer aber iſt, ihrer Meinung nach, unleugbar etwas Wirkliches. Sie bedachten aber nicht, daß beide, ohne daß man ihre Wirklichkeit als Vorſtellungen beſtreiten darf, gleichwohl nur zur Erſcheinung gehören, welche jederzeit zwey Seiten hat, die eine, da das Object an ſich ſelbſt betrachtet wird, (unangeſehen die Art, daſſelbe anzuſchauen, deſſen Beſchaffenheit aber eben darum jederzeit problematiſch bleibt,) die andere, da auf die Form der Anſchauung dieſes Gegenſtandes geſehen wird, welche nicht in dem Gegenſtande an ſich ſelbſt, ſondern im Subjecte, dem derſelbe erſcheint, geſucht werden muß, gleichwohl aber der Erſcheinung dieſes Gegenſtandes wirklich und nothwendig zukommt.

Zeit und Raum ſind demnach zwey Erkenntnißquellen, aus denen a priori verſchiedene ſynthetiſche Erkenntniſſe geſchöpft werden können, wie vornehmlich die reine Mathematik in Anſehung der Erkenntniſſe vom Raume und deſſen Verhältniſſen ein glänzendes Beyſpiel giebt. Sie ſind nämlich beide zuſammengenommen reine Formen aller ſinnlichen Anſchauung, und machen dadurch ſynthetiſche Sätze a priori möglich. Aber dieſe Erkenntnißquellen a priori beſtimmen ſich eben dadurch (daß ſie bloß Bedingungen der Sinnlichkeit ſeyn) ihre Grenzen, nämlich, daß ſie bloß auf Gegenſtände gehen, ſo fern ſie als Erſcheinungen betrachtet werden, nicht aber Dinge an ſich ſelbſt darſtellen. Jene allein ſind das Feld ihrer Gültigkeit, woraus, wenn man hinausgehet, weiter kein objectiver Gebrauch derſelben ſtatt findet. Dieſe Realität des Raumes und der Zeit läßt übrigens die Sicherheit der Erfahrungserkenntniß unangetaſtet: denn wir ſind derſelben eben ſo gewiß, ob dieſe Formen den Dingen an ſich ſelbſt, oder nur unſrer Anſchauung dieſer Dinge nothwendiger Weiſe anhangen. Dagegen die, ſo die abſolute Realität des Raumes und der Zeit behaupten, ſie mögen ſie nun als ſubſiſtirend, oder nur inhärirend annehmen, mit den Principien der Erfahrung ſelbſt uneinig

ſeyn müſſen. Denn, entſchließen ſie ſich zum erſteren, (welches gemeiniglich die Partey der mathematiſchen Naturforſcher iſt,) ſo müſſen ſie zwey ewige und unendliche, für ſich beſtehende Undinge (Raum und Zeit) annehmen, welche da ſind (ohne daß doch etwas Wirkliches iſt,) nur um alles Wirkliche in ſich zu befaſſen. Nehmen ſie die zweyte Partey (von der einige metaphyſiſche Naturlehrer ſind), und Raum und Zeit gelten ihnen als von der Erfahrung abſtrahirte, ob zwar in der Abſonderung verworren vorgeſtellte, Verhältniſſe der Erſcheinungen (neben oder nach einander); ſo müſſen ſie den mathematiſchen Lehren a priori in Anſehung wirklicher Dinge (z. E. im Raume) ihre Gültigkeit, wenigſtens die apodictiſche Gewißheit beſtreiten, indem dieſe a posteriori gar nicht ſtatt findet, und die Begriffe a priori von Raum und Zeit, dieſer Meinung nach, nur Geſchöpfe der Einbildungskraft ſind, deren Quell wirklich in der Erfahrung geſucht werden muß, aus deren abſtrahirten Verhältniſſen die Einbildung etwas gemacht hat, was zwar das Allgemeine derſelben enthält, aber ohne die Reſtrictionen, welche die Natur mit denſelben verknüpft hat, nicht ſtatt finden kann. Die erſteren gewinnen ſo viel, daß ſie für die mathematiſchen Behauptungen ſich das Feld der Erſcheinungen frey machen. Dagegen verwirren ſie ſich ſehr durch eben dieſe Bedingungen, wenn der Verſtand über dieſes Feld hinausgehen will. Die zweyten gewinnen zwar in Anſehung des letztern, nämlich, daß die Vorſtellungen von Raum und Zeit ihnen nicht in den Weg kommen, wenn ſie von Gegenſtänden nicht als Erſcheinungen, ſondern bloß im Verhältniß auf den Verſtand urtheilen wollen; können aber weder von der Möglichkeit mathematiſcher Erkenntniſſe a priori (indem ihnen eine wahre und objectiv gültige Anſchauung a priori fehlt) Grund angeben, noch die Erfahrungsgeſetze mit jenen Behauptungen in nothwendige Einſtimmung bringen. In unſerer Theorie, von der wahren Beſchaffenheit dieſer zwey urſprünglichen Formen der Sinnlichkeit, iſt beiden Schwierigkeiten abgeholfen.

Daß schlüßlich die transscendentale Aesthetik nicht mehr, als diese zwey Elemente, nämlich Raum und Zeit, enthalten könne, ist daraus klar, weil alle andere zur Sinnlichkeit gehörige Begriffe, selbst der der Bewegung, welcher beide Stücke vereiniget, etwas Empirisches voraussetzen. Denn diese setzt die Wahrnehmung von etwas Beweglichem voraus. Im Raum, an sich selbst betrachtet, ist aber nichts Bewegliches: daher das Bewegliche etwas seyn muß, was im Raume nur durch Erfahrung gefunden wird, mithin ein empirisches Datum. Eben so kann die transscendentale Aesthetik nicht den Begriff der Veränderung unter ihre Data a priori zählen: denn die Zeit selbst verändert sich nicht, sondern etwas, das in der Zeit ist. Also wird dazu die Wahrnehmung von irgend einem Daseyn, und der Succession seiner Bestimmungen, mithin Erfahrung erfordert.

§. 8.

Allgemeine Anmerkungen zur Transscendentalen Aesthetik.

I. Zuerst wird es nöthig seyn, uns so deutlich, als möglich, zu erklären, was in Ansehung der Grundbeschaffenheit der sinnlichen Erkenntniß überhaupt unsre Meinung sey, um aller Mißdeutung derselben vorzubeugen.

Wir haben also sagen wollen: daß alle unsere Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sey: daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und daß, wenn wir unser Subject oder auch nur die subjective Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objecte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren

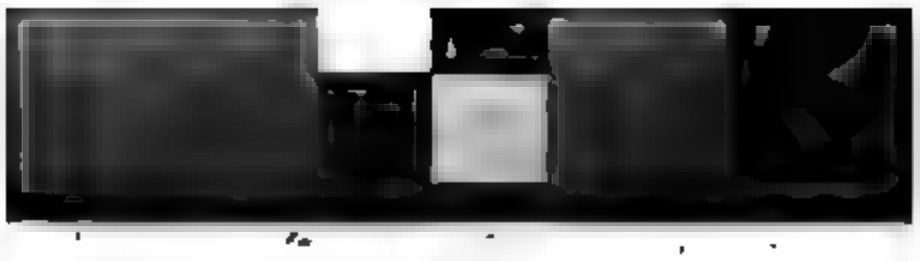
können. Was es für eine Bewandniß mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts, als unsere Art, sie wahrzunehmen, die uns eigenthümlich ist, die auch nicht nothwendig jedem Wesen, ob zwar jedem Menschen, zukommen muß. Mit dieser haben wir es lediglich zu thun. Raum und Zeit sind die reinen Formen derselben, Empfindung überhaupt die Materie. Jene können wir allein a priori, d. i. vor aller wirklichen Wahrnehmung erkennen, und sie heißet darum reine Anschauung; diese aber ist das in unserm Erkenntniß, was da macht, daß sie Erkenntniß a priori, d. i. empirische Anschauung heißt. Jene hängen unsrer Sinnlichkeit schlechthin nothwendig an, welcher Art auch unsere Empfindungen seyn mögen; diese können sehr verschieden seyn. Wenn wir diese unsre Anschauung auch zum höchsten Grade der Deutlichkeit bringen könnten, so würden wir dadurch der Beschaffenheit der Gegenstände an sich selbst nicht näher kommen. Denn wir würden auf allen Fall doch nur unsere Art der Anschauung, d. i. unsere Sinnlichkeit vollständig erkennen, und diese immer nur unter den dem Subject ursprünglich anhängenden Bedingungen, von Raum und Zeit; was die Gegenstände sich selbst seyn mögen, würde uns durch die aufgeklärteste Erkenntniß der Erscheinung derselben, die uns allein gegeben ist, doch niemals bekannt werden.

Daß daher unsere ganze Sinnlichkeit nichts als die verworrene Vorstellung der Dinge sey, welche lediglich das enthält, was ihnen an sich selbst zukömmt, aber nur unter einer Zusammenhäufung von Merkmalen und Theilvorstellungen, die wir nicht mit Bewußtseyn auseinander setzen, ist eine Verfälschung des Begriffs von Sinnlichkeit und von Erscheinung, welche die ganze Lehre derselben unnütz und leer macht. Der Unterschied einer undeutlichen von der deutlichen Vorstellung ist bloß logisch, und betrifft nicht den Inhalt. Ohne Zweifel enthält der Begriff von Recht, dessen sich der gesunde Verstand bedient, eben dasselbe, was

die subtilste Speculation aus ihm entwickeln kann, nur daß im gemeinen und practischen Gebrauche man sich dieser mannigfaltigen Vorstellungen in diesem Gedanken nicht bewußt ist. Darum kann man nicht sagen, daß der gemeine Begriff sinnlich sey, eine bloße Erscheinung enthalte, denn das Recht kann gar nicht erscheinen, sondern sein Begriff liegt im Verstande und stellet eine Beschaffenheit (die moralische) der Handlungen vor, die ihnen an sich selbst zukommt. Dagegen enthält die Vorstellung eines Körpers in der Anschauung gar nichts, was einem Gegenstande an sich selbst zukommen könnte, sondern bloß die Erscheinungen von etwas, und die Art, wie wir dadurch afficirt werden, und diese Receptivität unserer Erkenntnißfähigkeit heißt Sinnlichkeit, und bleibt von der Erkenntniß des Gegenstandes an sich selbst, ob man jene (die Erscheinung) gleich bis auf den Grund durchschauen möchte, dennoch himmelweit unterschieden.

Die Leibnitz-Wolfische Philosophie hat daher allen Untersuchungen über die Natur und den Ursprung unserer Erkenntnisse einen ganz unrechten Gesichtspunct angewiesen, indem sie den Unterschied der Sinnlichkeit vom Intellectuellen bloß als logisch betrachtete, da er offenbar transscendental ist, und nicht bloß die Form der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit, sondern den Ursprung und den Inhalt derselben betrifft, so daß wir durch die erstere die Beschaffenheit der Dinge an sich selbst nicht bloß undeutlich, sondern gar nicht erkennen, und, so bald wir unsre subjective Beschaffenheit wegnehmen, das vorgestellte Object mit den Eigenschaften, die ihm die sinnliche Anschauung beylegte, überall nirgend anzutreffen ist, noch angetroffen werden kann, indem eben diese subjective Beschaffenheit die Form desselben, als Erscheinung, bestimmt.

Wir unterscheiden sonst wohl unter Erscheinungen das, was der Anschauung derselben wesentlich anhängt, und für jeden menschlichen Sinn überhaupt gilt, von demjenigen, was derselben nur zufälliger Weise zukommt, indem es nicht



können. Was es für eine Bewandniß mit den Gegenſtänden an ſich und abgeſondert von aller dieſer Receptivität unſerer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts, als unſere Art, ſie wahrzunehmen, die uns eigenthümlich iſt, die auch nicht nothwendig jedem Weſen, ob zwar jedem Menſchen, zukommen muß. Mit dieſer haben wir es lediglich zu thun. Raum und Zeit ſind die reinen Formen derſelben, Empfindung überhaupt die Materie. Jene können wir allein a priori, d. i. vor aller wirklichen Wahrnehmung erkennen, und ſie heißet darum reine Anſchauung; dieſe aber iſt das in unſerm Erkenntniß, was da macht, daß ſie Erkenntniß a priori, d. i. empiriſche Anſchauung heißt. Jene hängen unſrer Sinnlichkeit ſchlechthin nothwendig an, welcher Art auch unſere Empfindungen ſeyn mögen; dieſe können ſehr verſchieden ſeyn. Wenn wir dieſe unſre Anſchauung auch zum höchſten Grade der Deutlichkeit bringen könnten, ſo würden wir dadurch der Beſchaffenheit der Gegenſtände an ſich ſelbſt nicht näher kommen. Denn wir würden auf allen Fall doch nur unſere Art der Anſchauung, d. i. unſere Sinnlichkeit vollſtändig erkennen, und dieſe immer nur unter den dem Subject urſprünglich anhängenden Bedingungen, von Raum und Zeit; was die Gegenſtände ſich ſelbſt ſeyn mögen, würde uns durch die aufgeklärteſte Erkenntniß der Erſcheinung derſelben, die uns allein gegeben iſt, doch niemals bekannt werden.

Daß daher unſere ganze Sinnlichkeit nichts als die verworrene Vorſtellung der Dinge ſey, welche lediglich das enthält, was ihnen an ſich ſelbſt zukömmt, aber nur unter einer Zuſammenhäufung von Merkmalen und Theilvorſtellungen, die wir nicht mit Bewußtſeyn auseinander ſetzen, iſt eine Verfälſchung des Begriffs von Sinnlichkeit und von Erſcheinung, welche die ganze Lehre derſelben unnütz und leer macht. Der Unterſchied einer undeutlichen von der deutlichen Vorſtellung iſt bloß logiſch, und betrifft nicht den Inhalt. Ohne Zweifel enthält der Begriff von Recht, deſſen ſich der geſunde Verſtand bedient, eben daſſelbe, was

die subtilste Speculation aus ihm entwickeln kann, nur daß im gemeinen und practischen Gebrauche man sich dieser mannigfaltigen Vorstellungen in diesem Gedanken nicht bewußt ist. Darum kann man nicht sagen, daß der gemeine Begriff sinnlich sey, eine bloße Erscheinung enthalte, denn das Recht kann gar nicht erscheinen, sondern sein Begriff liegt im Verstande und stellet eine Beschaffenheit (die moralische) der Handlungen vor, die ihnen an sich selbst zukommt. Dagegen enthält die Vorstellung eines Körpers in der Anschauung gar nichts, was einem Gegenstande an sich selbst zukommen könnte, sondern bloß die Erscheinungen von etwas, und die Art, wie wir dadurch afficirt werden, und diese Receptivität unserer Erkenntnißfähigkeit heißt Sinnlichkeit, und bleibt von der Erkenntniß des Gegenstandes an sich selbst, ob man jene (die Erscheinung) gleich bis auf den Grund durchschauen möchte, dennoch himmelweit unterschieden.

Die Leibnitz-Wolfische Philosophie hat daher allen Untersuchungen über die Natur und den Ursprung unserer Erkenntnisse einen ganz unrechten Gesichtspunct angewiesen, indem sie den Unterschied der Sinnlichkeit vom Intellectuellen bloß als logisch betrachtete, da er offenbar transscendental ist, und nicht bloß die Form der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit, sondern den Ursprung und den Inhalt derselben betrifft, so daß wir durch die erstere die Beschaffenheit der Dinge an sich selbst nicht bloß undeutlich, sondern gar nicht erkennen, und, so bald wir unsre subjective Beschaffenheit wegnehmen, das vorgestellte Object mit den Eigenschaften, die ihm die sinnliche Anschauung beylegte, überall nirgend anzutreffen ist, noch angetroffen werden kann, indem eben diese subjective Beschaffenheit die Form desselben, als Erscheinung, bestimmt.

Wir unterscheiden sonst wohl unter Erscheinungen das, was der Anschauung derselben wesentlich anhängt, und für jeden menschlichen Sinn überhaupt gilt, von demjenigen, was derselben nur zufälliger Weise zukommt, indem es nicht

auf die Beziehung der Sinnlichkeit überhaupt, sondern nur auf eine besondere Stellung oder Organisation dieses oder jenes Sinnes gültig ist. Und da nennt man die erstere Erkenntniß eine solche, die den Gegenstand an sich selbst vorstellt, die zweyte aber nur die Erscheinung desselben. Dieser Unterschied ist aber nur empirisch. Bleibt man dabei stehen, (wie es gemeiniglich geschieht,) und sieht jene empirische Anschauung nicht wiederum (wie es geschehen sollte) als bloße Erscheinung an, so daß darin gar nichts, was irgend eine Sache an sich selbst anginge, anzutreffen ist, so ist unser transscendentaler Unterschied verloren, und wir glauben alsdann doch, Dinge an sich zu erkennen, ob wir es gleich überall (in der Sinnenwelt) selbst bis zu der tiefsten Erforschung ihrer Gegenstände mit nichts, als Erscheinungen, zu thun haben. So werden wir zwar den Regenbogen eine bloße Erscheinung bey einem Sonnenregen nennen, diesen Regen aber die Sache an sich selbst, welches auch richtig ist, so fern wir den letztern Begriff nur physisch verstehen, als das, was in der allgemeinen Erfahrung, unter allen verschiedenen Lagen zu den Sinnen, doch in der Anschauung so und nicht anders bestimmt ist. Nehmen wir aber dieses Empirische überhaupt, und fragen, ohne uns an die Einstimmung desselben mit jedem Menschensinne zu kehren, ob auch dieses einen Gegenstand an sich selbst (nicht die Regentropfen, denn die sind denn schon, als Erscheinungen, empirische Objecte,) vorstelle, so ist die Frage von der Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand transscendental, und nicht allein diese Tropfen sind bloße Erscheinungen, sondern selbst ihre runde Gestalt, ja sogar der Raum, in welchem sie fallen, sind nichts an sich selbst, sondern bloße Modificationen, oder Grundlagen unserer sinnlichen Anschauung, das transscendentale Object aber bleibt uns unbekannt.

Die zweyte wichtige Angelegenheit unserer transscendentalen Aesthetik ist, daß sie nicht bloß als scheinbare Hypothese einige Gunst erwerbe, sondern so gewiß und ungezweifelt sey, als jemals von einer Theorie gefordert werden

kann, die zum Organon dienen soll. Um diese Gewißheit völlig einleuchtend zu machen, wollen wir irgend einen Fall wählen, woran dessen Gültigkeit augenscheinlich werden und zu mehrer Klarheit dessen, was §. 5. angeführt worden, dienen kann.

Setzet demnach, Raum und Zeit seyen an sich selbst objectiv und Bedingungen der Möglichkeit der Dinge an sich selbst, so zeigt sich erstlich: daß von beiden a priori apodictische und synthetische Sätze in großer Zahl vornehmlich vom Raum vorkommen, welchen wir darum vorzüglich hier zum Beyspiel untersuchen wollen. Da die Sätze der Geometrie synthetisch a priori und mit apodictischer Gewißheit erkannt werden, so frage ich: woher nehmt ihr dergleichen Sätze, und worauf stützt sich unser Verstand, um zu dergleichen schlechthin nothwendigen und allgemein gültigen Wahrheiten zu gelangen? Es ist kein anderer Weg, als durch Begriffe oder durch Anschauungen; beide aber, als solche, die entweder a priori oder a posteriori gegeben sind. Die letztern, nämlich empirische Begriffe, ingleichen das, worauf sie sich gründen, die empirische Anschauung, können keinen synthetischen Satz geben, als nur einen solchen, der auch bloß empirisch d. i. ein Erfahrungssatz ist, mithin niemals Nothwendigkeit und absolute Allgemeinheit enthalten kann, dergleichen doch das Characteristische aller Sätze der Geometrie ist. Was aber das erstere und einzige Mittel seyn würde, nämlich durch bloße Begriffe oder durch Anschauungen a priori, zu dergleichen Erkenntnissen zu gelangen, so ist klar, daß aus bloßen Begriffen gar keine synthetische Erkenntniß, sondern lediglich analytische erlangt werden kann. Nehmet nur den Satz: daß durch zwey gerade Linien sich gar kein Raum einschließen lasse, mithin keine Figur möglich sey, und versucht ihn aus dem Begriff von geraden Linien und der Zahl zwey abzuleiten; oder auch, daß aus dreyen geraden Linien eine Figur möglich sey, und versucht es eben so bloß aus diesen Begriffen. Alle eure Bemühung ist vergeblich, und ihr seht euch genöthiget, zur Anschauung eure

Zuflucht zu nehmen, wie es die Geometrie auch jederzeit thut. Ihr gebt euch alſo einen Gegenſtand in der Anſchauung; von welcher Art aber iſt dieſe, iſt es eine reine Anſchauung a priori oder eine empiriſche? Wäre das letzte, ſo könnte niemals ein allgemein gültiger, noch weniger ein apodictiſcher Satz daraus werden: denn Erfahrung kann dergleichen niemals liefern. Ihr müßt alſo euren Gegenſtand a priori in der Anſchauung geben, und auf dieſen euren ſynthetiſchen Satz gründen. Läge nun in euch nicht ein Vermögen, a priori anzuſchauen; wäre dieſe ſubjective Bedingung der Form nach nicht zugleich die allgemeine Bedingung a priori, unter der allein das Object dieſer (äußeren) Anſchauung ſelbſt möglich iſt; wäre der Gegenſtand (der Triangel) etwas an ſich ſelbſt ohne Beziehung auf euer Subject: wie könntet ihr ſagen, daß, was in euren ſubjectiven Bedingungen einen Triangel zu conſtruiren nothwendig liegt, auch dem Triangel an ſich ſelbſt nothwendig zukommen müſſe? denn ihr könntet doch zu euren Begriffen (von drey Linien) nichts Neues (die Figur) hinzufügen, welches darum nothwendig an dem Gegenſtande angetroffen werden müßte, da dieſer vor eurer Erkenntniß und nicht durch dieſelbe gegeben iſt. Wäre alſo nicht der Raum (und ſo auch die Zeit) eine bloße Form eurer Anſchauung, welche Bedingungen a priori enthält, unter denen allein Dinge für euch äußere Gegenſtände ſeyn können, die ohne dieſe ſubjective Bedingungen an ſich nichts ſind, ſo könntet ihr a priori ganz und gar nichts über äußere Objecte ſynthetiſch ausmachen. Es iſt alſo ungezweifelt gewiß, und nicht bloß möglich, oder auch wahrſcheinlich, daß Raum und Zeit, als die nothwendigen Bedingungen aller (äußern und innern) Erfahrung, bloß ſubjective Bedingungen aller unſrer Anſchauung ſind, im Verhältniß auf welche daher alle Gegenſtände bloße Erſcheinungen und nicht für ſich in dieſer Art gegebene Dinge ſind, von denen ſich auch um deswillen, was die Form derſelben betrifft, Vieles a priori ſagen läßt, niemals aber das Mindeſte von dem Dinge an ſich ſelbſt, das dieſen Erſcheinungen zum Grunde liegen mag.

II. Zur Bestätigung dieser Theorie von der Idealität des äußeren sowohl als inneren Sinnes, mithin aller Objecte der Sinne, als bloßer Erscheinungen, kann vorzüglich die Bemerkung dienen: daß alles, was in unserem Erkenntniß zur Anschauung gehört, (also Gefühl der Lust und Unlust, und den Willen, die gar nicht Erkenntnisse sind, ausgenommen) nichts als bloße Verhältnisse enthalte, der Oerter in einer Anschauung (Ausdehnung), Veränderung der Oerter (Bewegung), und Gesetze, nach denen diese Veränderung bestimmt wird (bewegende Kräfte). Was aber in dem Orte gegenwärtig sey, oder was es außer der Ortsveränderung in den Dingen selbst wirke, wird dadurch nicht gegeben. Nun wird durch bloße Verhältnisse doch nicht eine Sache an sich erkannt: also ist wohl zu urtheilen, daß, da uns durch den äußeren Sinn nichts als bloße Verhältnißvorstellungen gegeben werden, dieser auch nur das Verhältniß eines Gegenstandes auf das Subject in seiner Vorstellung enthalten könne, und nicht das Innere, was dem Objecte an sich zukömmt. Mit der inneren Anschauung ist es eben so bewandt. Nicht allein, daß darin die Vorstellung äußerer Sinne den eigentlichen Stoff ausmachen, womit wir unser Gemüth besetzen, sondern die Zeit, in die wir diese Vorstellungen setzen, die selbst dem Bewußtseyn derselben in der Erfahrung vorhergeht, und als formale Bedingung der Art, wie wir sie im Gemüthe setzen, zum Grunde liegt, enthält schon Verhältnisse des Nacheinander-, des Zugleichseyns, und dessen, was mit dem Nacheinanderseyn zugleich ist (des Beharrlichen). Nun ist das, was, als Vorstellung, vor aller Handlung irgend etwas zu denken, vorhergehen kann, die Anschauung, und, wenn sie nichts als Verhältnisse enthält, die Form der Anschauung, welche, da sie nichts vorstellt, außer, so fern etwas im Gemüthe gesetzt wird, nichts anders seyn kann, als die Art wie das Gemüth durch eigene Thätigkeit, nämlich dieses Setzen ihrer Vorstellung, mithin durch sich selbst afficirt wird, d. i. ein innerer Sinn seiner Form nach. Alles, was durch einen Sinn vorgestellt wird, ist so fern jederzeit

Erscheinung, und ein innerer Sinn würde also entweder gar nicht eingeräumt werden müssen, oder das Subject, welches der Gegenstand derselben ist, würde durch denselben nur als Erscheinung vorgestellt werden können, nicht wie es von sich selbst urtheilen würde, wenn seine Anschauung bloße Selbstthätigkeit, d. i. intellectuell, wäre. Hiebey beruht alle Schwierigkeit nur darauf, wie ein Subject sich selbst innerlich anschauen könne; allein diese Schwierigkeit ist jeder Theorie gemein. Das Bewußtseyn seiner selbst (Apperception) ist die einfache Vorstellung des Ich, und, wenn dadurch allein alles Mannigfaltige im Subject selbstthätig gegeben wäre, so würde die innere Anschauung intellectuell seyn. Im Menschen erfordert dieses Bewußtseyn innere Wahrnehmung von dem Mannigfaltigen, was im Subjecte vorher gegeben wird, und die Art, wie dieses ohne Spontaneität im Gemüthe gegeben wird, muß, um dieses Unterschiedes willen, Sinnlichkeit heißen. Wenn das Vermögen sich bewußt zu werden, das, was im Gemüthe liegt, aufsuchen (apprehendiren) soll, so muß es dasselbe afficiren, und kann allein auf solche Art eine Anschauung seiner selbst hervorbringen, deren Form aber, die vorher im Gemüthe zum Grunde liegt, die Art, wie das Mannigfaltige im Gemüthe beysammen ist, in der Vorstellung der Zeit bestimmt; da es denn sich selbst anschauet, nicht wie es sich unmittelbar selbstthätig vorstellen würde, sondern nach der Art, wie es von innen afficirt wird, folglich wie es sich erscheint, nicht wie es ist.

III. Wenn ich sage: im Raum und der Zeit stellt die Anschauung, so wohl der äußeren Objecte, als auch die Selbstanschauung des Gemüths, beides vor, so wie es unsere Sinne afficirt, d. i. wie es erscheint; so will das nicht sagen, daß diese Gegenstände ein bloßer Schein wären. Denn in der Erscheinung werden jederzeit die Objecte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beylegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur daß, so fern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjects in der

Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Object an sich unterschieden wird. So sage ich nicht, die Körper scheinen bloß außer mir zu seyn, oder meine Seele scheint nur in meinem Selbstbewußtseyn gegeben zu seyn, wenn ich behaupte, daß die Qualität des Raums und der Zeit, welcher, als Bedingung ihres Daseyns, gemäß ich beide setze, in meiner Anschauungsart und nicht in diesen Objecten an sich liege. Es wäre meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur Erscheinung zählen sollte, bloßen Schein machte *). Dieses geschieht aber nicht nach unserem Princip der Idealität aller unserer sinnlichen Anschauungen; vielmehr, wenn man jenen Vorstellungsformen objective Realität beylegt, so kann man nicht vermeiden, daß nicht alles dadurch in bloßen Schein verwandelt werde. Denn, wenn man den Raum und die Zeit als Beschaffenheiten ansieht, die ihrer Möglichkeit nach in Sachen an sich angetroffen werden müßten, und überdenkt die Ungereimtheiten, in die man sich alsdenn verwickelt, indem zwey unendliche Dinge, die nicht Substanzen, auch nicht etwas wirklich den Substanzen Inhärirendes, dennoch aber Existirendes, ja die nothwendige Bedingung der Existenz aller Dinge seyn müssen, auch übrig bleiben, wenn gleich alle existirende Dinge aufgehoben werden, so kann man es dem guten,

*) Die Prädicate der Erscheinung können dem Objecte selbst beygelegt werden, in Verhältniß auf unseren Sinn, z. B. der Rose die rothe Farbe, oder der Geruch; aber der Schein kann niemals als Prädicat dem Gegenstande beygelegt werden, eben darum, weil er, was diesem nur in Verhältniß auf die Sinne, oder überhaupt aufs Subject zukommt, dem Object für sich beygelegt, z. B. die zwey Henkel, die man anfänglich dem Saturn beylegte. Was gar nicht am Objecte an sich selbst, jederzeit aber im Verhältnisse desselben zum Subject anzutreffen und von der Vorstellung des ersteren unzertrennlich ist, ist Erscheinung und so werden die Prädicate des Raumes und der Zeit mit Recht den Gegenständen der Sinne, als solchen beygelegt, und hierinn ist kein Schein. Dagegen, wenn ich der Rose an sich die Röthe, dem Saturn die Henkel, oder allen äußeren Gegenständen die Ausdehnung an sich beylege, ohne auf ein bestimmtes Verhältniß dieser Gegenstände zum Subject zu sehen und mein Urtheil darauf einzuschränken; alsdenn allererst entspringt der Schein.

Berkley wohl nicht verdenken, wenn er die Körper zu bloßem Schein herabsetzte, ja es müßte so gar unsere Existenz, die auf solche Art von der für sich bestehenden Realität eines Undinges, wie die Zeit, abhängig gemacht wäre, mit dieser in lauter Schein verwandelt werden; eine Ungereimtheit, die sich bisher noch niemand hat zu Schulden kommen lassen.

IV. In der natürlichen Theologie, da man sich einen Gegenstand denkt, der nicht allein für uns gar kein Gegenstand der Anschauung, sondern der ihm selbst durchaus kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung seyn kann, ist man sorgfältig darauf bedacht, von aller seiner Anschauung (denn dergleichen muß alles sein Erkenntniß seyn, und nicht Denken, welches jederzeit Schranken beweiset) die Bedingungen der Zeit und des Raumes wegzuschaffen. Aber mit welchem Rechte kann man dieses thun, wenn man beide vorher zu Formen der Dinge an sich selbst gemacht hat, und zwar solchen, die, als Bedingungen der Existenz der Dinge a priori, übrig bleiben, wenn man gleich die Dinge selbst aufgehoben hätte: denn, als Bedingungen alles Daseyns überhaupt, müßten sie es auch vom Daseyn Gottes seyn. Es bleibt nichts übrig, wenn man sie nicht zu objectiven Formen aller Dinge machen will, als daß man sie zu subjectiven Formen unserer äußeren sowohl als innern Anschauungsart macht, die darum sinnlich heißt, weil sie nicht ursprünglich, d. i. eine solche ist, durch die selbst das Daseyn des Objects der Anschauung gegeben wird, (und die, so viel wir einsehen, nur dem Urwesen zukommen kann), sondern von dem Daseyn des Objects abhängig, mithin nur dadurch, daß die Vorstellungsfähigkeit des Subjects durch dasselbe afficirt wird, möglich ist.

Es ist auch nöthig, daß wir die Anschauungsart in Raum und Zeit auf die Sinnlichkeit des Menschen einschränken; es mag seyn, daß alle endliche denkende Wesen hierin mit dem Menschen nothwendig übereinkommen müssen, (wiewohl wir dieses nicht entscheiden können), so hört sie um dieser Allgemeingültigkeit willen doch nicht auf Sinnlichkeit zu seyn, eben darum, weil sie abgeleitet (in-

tuitus derivativus) nicht urſprünglich (intuitus originarius), mithin nicht intellectuelle Anſchauung iſt, als welche aus dem eben angeführten Grunde allein dem Urweſen, niemals aber einem, ſeinem Daſeyn ſowohl als ſeiner Anſchauung nach (die ſein Daſeyn in Beziehung auf gegebene Objecte beſtimmt), abhängigen Weſen zuzukommen ſcheint; wiewol die letztere Bemerkung zu unſerer äſthetiſchen Theorie nur als Erläuterung, nicht als Beweggrund gezählt werden muß.

Beſchluß von der transſcendentalen Aeſthetik.

Hier haben wir nun eines von den erforderlichen Stücken zur Auflöſung der allgemeinen Aufgabe der Transſcendentalphiloſophie; wie ſind ſynthetiſche Sätze a priori möglich? nämlich reine Anſchauungen a priori, Raum und Zeit, in welchen wir, wenn wir im Urtheile a priori über den gegebenen Begriff hinausgehen wollen, dasjenige antreffen, was nicht im Begriffe, wohl aber in der Anſchauung, die ihm entſpricht, a priori entdeckt werden und mit jenen ſynthetiſch verbunden werden kann, welche Urtheile aber aus dieſem Grunde nie weiter, als auf Gegenſtände der Sinne reichen, und nur für Objecte möglicher Erfahrung gelten können.

Der
Transſcendentalen Elementarlehre
Zweyter Theil.
Die Transſcendentale Logik.

Einleitung.

Idee einer transſcendentalen Logik.

I.

Von der Logik überhaupt.

Unſere Erkenntniß entſpringt aus zwey Grundquellen des Gemüths, deren die erſte iſt, die Vorſtellungen zu empfangen (die Receptivität der Eindrücke), die zweyte das Vermögen, durch jene Vorſtellungen einen Gegenſtand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erſtere wird uns ein Gegenſtand gegeben, durch die zweyte wird dieſer im Verhältniß auf dieſe Vorſtellung (als bloße Beſtimmung des Gemüths) gedacht. Anſchauung und Begriffe machen alſo die Elemente aller unſrer Erkenntniß aus, ſo daß weder Begriffe, ohne ihnen auf einige Art correſpondirende Anſchauung, noch Anſchauung ohne Begriffe, ein Erkenntniß abgeben können. Beide ſind entweder rein oder empiriſch. Empiriſch, wenn Empfindung (die die wirkliche Gegenwart des Gegenſtandes vorausſetzt) darin enthalten iſt: rein aber, wenn der Vorſtellung keine Empfindung beygemiſcht iſt. Man kann die letztere die Materie der ſinnlichen Erkenntniß nennen. Daher enthält reine Anſchauung lediglich die Form, unter welcher etwas angeſchaut wird, und reiner Begriff allein die Form des Denkens eines Gegenſtandes überhaupt. Nur allein reine Anſchauungen oder Begriffe ſind a priori möglich, empiriſche nur a posteriori.

Wollen wir die Receptivität unſeres Gemüths, Vorſtellungen zu empfangen, ſo fern es auf irgend eine Weiſe afficirt wird, Sinnlichkeit nennen; ſo iſt dagegen das Vermögen, Vorſtellungen ſelbſt hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkenntniſſes, der Verſtand. Unſere Natur bringt es ſo mit ſich, daß die Anſchauung niemals anders als ſinnlich ſeyn kann, d. i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenſtänden afficirt werden. Dagegen iſt das Vermögen, den Gegenſtand ſinnlicher Anſchauung zu denken, der Verſtand. Keine dieſer Eigenſchaften iſt der andern vorzuziehen. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenſtand gegeben, und ohne Verſtand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt ſind leer, Anſchauungen ohne Begriffe ſind blind. Daher iſt es eben ſo nothwendig, ſeine Begriffe ſinnlich zu machen (d. i. ihnen den Gegenſtand in der Anſchauung beyzufügen), als ſeine Anſchauungen ſich verſtändlich zu machen (d. i. ſie unter Begriffe zu bringen). Beide Vermögen, oder Fähigkeiten, können auch ihre Functionen nicht vertauſchen. Der Verſtand vermag nichts anzuſchauen, und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, daß ſie ſich vereinigen, kann Erkenntniß entſpringen. Deswegen darf man aber doch nicht ihren Antheil vermiſchen, ſondern man hat große Urſache, jedes von dem andern ſorgfältig abzuſondern, und zu unterſcheiden. Daher unterſcheiden wir die Wiſſenſchaft der Regeln der Sinnlichkeit überhaupt, d. i. Aeſthetik, von der Wiſſenſchaft der Verſtandsregeln überhaupt, d. i. der Logik.

Die Logik kann nun wiederum in zwiefacher Abſicht unternommen werden, entweder als Logik des allgemeinen, oder des beſondern Verſtandesgebrauchs. Die erſte enthält die ſchlechthin nothwendigen Regeln des Denkens, ohne welche gar kein Gebrauch des Verſtandes ſtatt findet, und geht alſo auf dieſen, unangeſehen der Verſchiedenheit der Gegenſtände, auf welche er gerichtet ſeyn mag. Die Logik des beſondern Verſtandesgebrauchs enthält die Regeln, über eine gewiſſe Art von Gegenſtänden richtig zu denken. Jene kann

man die Elementarlogik nennen, diese aber das Organon dieser oder jener Wissenschaft. Die letztere wird mehrentheils in den Schulen als Propädevtik der Wissenschaften vorangeschickt, ob sie zwar, nach dem Gange der menschlichen Vernunft, das späteste ist, wozu sie allererst gelangt, wenn die Wissenschaft schon lange fertig ist, und nur die letzte Hand zu ihrer Berichtigung und Vollkommenheit bedarf. Denn man muß die Gegenstände schon in ziemlich hohem Grade kennen, wenn man die Regel angeben will, wie sich eine Wissenschaft von ihnen zu Stande bringen lasse.

Die allgemeine Logik ist nun entweder die reine, oder die angewandte Logik. In der ersteren abstrahiren wir von allen empirischen Bedingungen, unter denen unser Verstand ausgeübet wird, z. B. vom Einfluß der Sinne, vom Spiele der Einbildung, den Gesetzen des Gedächtnisses, der Macht der Gewohnheit, der Neigung ꝛc. mithin auch den Quellen der Vorurtheile, ja gar überhaupt von allen Ursachen, daraus uns gewisse Erkenntnisse entspringen, oder untergeschoben werden mögen, weil sie bloß den Verstand unter gewissen Umständen seiner Anwenduug betreffen, und, um diese zu kennen, Erfahrung erfordert wird. Eine allgemeine, aber reine Logik, hat es also mit lauter Principien a priori zu thun, und ist ein Canon des Verstandes und der Vernunft, aber nur in Ansehung des Formalen ihres Gebrauchs, der Inhalt mag seyn, welcher er wolle (empirisch oder transscendental). Eine allgemeine Logik heißt aber alsdenn angewandt, wenn sie auf die Regeln des Gebrauchs des Verstandes unter den subjectiven empirischen Bedingungen, die uns die Psychologie lehrt, gerichtet ist. Sie hat also empirische Principien, ob sie zwar in so fern allgemein ist, daß sie auf den Verstandesgebrauch ohne Unterschied der Gegenstände geht. Um deswillen ist sie auch weder ein Canon des Verstandes überhaupt, noch ein Organon besondrer Wissenschaften, sondern lediglich ein Catharticon des gemeinen Verstandes.

In der allgemeinen Logik muß also der Theil, der die reine Vernunftlehre ausmachen soll, von demjenigen gänz-

lich abgesondert werden, welcher die angewandte (obzwar noch immer allgemeine) Logik ausmacht. Der erstere ist eigentlich nur allein Wissenschaft, obzwar kurz und trocken, und wie es die schulgerechte Darstellung einer Elementarlehre des Verstandes erfordert. In dieser müssen also die Logiker jederzeit zwey Regeln vor Augen haben.

1) Als allgemeine Logik abstrahirt sie von allem Inhalt der Verstandeserkenntniß, und der Verschiedenheit ihrer Gegenstände, und hat mit nichts als der bloßen Form des Denkens zu thun.

2) Als reine Logik hat sie keine empirische Principien, mithin schöpft sie nichts (wie man sich bisweilen überredet hat) aus der Psychologie, die also auf den Canon des Verstandes gar keinen Einfluß hat. Sie ist eine demonstrirte Doctrin, und alles muß in ihr völlig a priori gewiß seyn.

Was ich die angewandte Logik nenne (wider die gemeine Bedeutung dieses Worts, nach der sie gewisse Exercitien, dazu die reine Logik die Regel giebt, enthalten soll), so ist sie eine Vorstellung des Verstandes und der Regeln seines nothwendigen Gebrauchs in concreto, nämlich unter den zufälligen Bedingungen des Subjects, die diesen Gebrauch hindern oder befördern können, und die insgesamt nur empirisch gegeben werden. Sie handelt von der Aufmerksamkeit, deren Hinderniß und Folgen, dem Ursprunge des Irrthums, dem Zustande des Zweifels, des Scrupels, der Ueberzeugung u. s. w. und zu ihr verhält sich die allgemeine und reine Logik wie die reine Moral, welche bloß die nothwendigen sittlichen Gesetze eines freyen Willens überhaupt enthält, zu der eigentlichen Tugendlehre, welche diese Gesetze unter den Hindernissen der Gefühle, Neigungen und Leidenschaften, denen die Menschen mehr oder weniger unterworfen sind, erwägt, und welche niemals eine wahre und demonstrirte Wissenschaft abgeben kann, weil sie eben sowohl als jene angewandte Logik empirische und psychologische Principien bedarf.

II.

Von der

Transscendentalen Logik.

Die allgemeine Logik abstrahiret, wie wir gewiesen, von allem Inhalt der Erkenntniß, d. i. von aller Beziehung derselben auf das Object, und betrachtet nur die logische Form im Verhältnisse der Erkenntnisse auf einander, d. i. die Form des Denkens überhaupt. Weil es nun aber sowohl reine, als empirische Anschauungen giebt (wie die transscendentale Aesthetik darthut), so könnte auch wohl ein Unterschied zwischen reinem und empirischem Denken der Gegenstände angetroffen werden. In diesem Falle würde es eine Logik geben, in der man nicht von allem Inhalt der Erkenntniß abstrahirte; denn diejenige, welche bloß die Regeln des reinen Denkens eines Gegenstandes enthielte, würde alle diejenigen Erkenntnisse ausschließen, welche von empirischem Inhalte wären. Sie würde auch auf den Ursprung unserer Erkenntnisse von Gegenständen gehen, so fern er nicht den Gegenständen zugeschrieben werden kann; da hingegen die allgemeine Logik mit diesem Ursprunge der Erkenntniß nichts zu thun hat, sondern die Vorstellungen, sie mögen uranfänglich a priori in uns selbst, oder nur empirisch gegeben seyn, bloß nach den Gesetzen betrachtet, nach welchen der Verstand sie im Verhältniß gegen einander braucht, wenn er denkt, und also nur von der Verstandesform handelt, die den Vorstellungen verschafft werden kann, woher sie auch sonst entsprungen seyn mögen.

Und hier mache ich eine Anmerkung, die ihren Einfluß auf alle nachfolgende Betrachtungen erstreckt, und die man wohl vor Augen haben muß, nämlich: daß nicht eine jede Erkenntniß a priori, sondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden, oder möglich seyn, transscendental (d. i. die Möglichkeit der Erkenntniß oder der Gebrauch derselben a priori) heißen müs-

se. Daher ist weder der Raum, noch irgend eine geometrische Bestimmung desselben a priori eine transscendentale Vorstellung, sondern nur die Erkenntniß, daß diese Vorstellungen gar nicht empirischen Ursprungs seyn, und die Möglichkeit, wie sie sich gleichwohl a priori auf Gegenstände der Erfahrung beziehen könne, kann transscendental heißen. Imgleichen würde der Gebrauch des Raumes von Gegenständen überhaupt auch transscendental seyn: aber ist er lediglich auf Gegenstände der Sinne eingeschränkt, so heißt er empirisch. Der Unterschied des Transscendentalen und Empirischen gehört also nur zur Critik der Erkenntnisse, und betrifft nicht die Beziehung derselben auf ihren Gegenstand.

In der Erwartung also, daß es vielleicht Begriffe geben könne, die sich a priori auf Gegenstände beziehen mögen, nicht als reine oder sinnliche Anschauungen, sondern bloß als Handlungen des reinen Denkens, die mithin Begriffe, aber weder empirischen noch ästhetischen Ursprungs sind, so machen wir uns zum Voraus die Idee von einer Wissenschaft des reinen Verstandes und Vernunfterkenntnisses, dadurch wir Gegenstände völlig a priori denken. Eine solche Wissenschaft, welche den Ursprung, den Umfang und die objective Gültigkeit solcher Erkenntnisse bestimmte, würde transscendentale Logik heißen müssen, weil sie es bloß mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zu thun hat, aber lediglich, so fern sie auf Gegenstände a priori bezogen wird, und nicht, wie die allgemeine Logik, auf die empirischen sowohl, als reinen Vernunfterkenntnisse ohne Unterschied.

III.

Von der Eintheilung der allgemeinen Logik in Analytik und Dialectik.

Die alte und berühmte Frage, womit man die Logiker in die Enge zu treiben vermeinte, und sie dahin zu bringen suchte, daß sie sich entweder auf einer elenden Dialere mußten betreffen lassen, oder ihre Unwissenheit, mithin die Eitelkeit ihrer ganzen Kunst bekennen sollten, ist diese: Was ist Wahrheit? Die Namenerklärung der Wahrheit, daß sie nämlich die Uebereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande sey, wird hier geschenkt, und vorausgesetzt: man verlangt aber zu wissen, welches das allgemeine und sichere Criterium der Wahrheit einer jeden Erkenntniß sey.

Es ist schon ein großer und nöthiger Beweis der Klugheit und Einsicht, zu wissen, was man vernünftiger Weise fragen solle. Denn, wenn die Frage an sich ungereimt ist, und unnöthige Antworten verlangt, so hat sie, außer der Beschämung dessen, der sie auswirft, bisweilen noch den Nachtheil, den unbehutsamen Anhörer derselben zu ungereimten Antworten zu verleiten, und den belachenswerthen Anblick zu geben, daß einer (wie die Alten sagten) den Bock melkt, der andre ein Sieb unterhält.

Wenn Wahrheit in der Uebereinstimmung einer Erkenntniß mit ihrem Gegenstande besteht, so niuß dadurch dieser Gegenstand von andern unterschieden werden; denn eine Erkenntniß ist falsch, wenn sie mit dem Gegenstand, worauf sie bezogen wird, nicht übereinstimmt, ob sie gleich etwas enthält, was wohl von andern Gegenständen gelten könnte. Nun würde ein allgemeines Criterium der Wahrheit dasjenige seyn, welches von allen Erkenntnissen, ohne Unterschied ihrer Gegenstände, gültig wäre. Es ist aber klar, daß, da man bey demselben von allem Inhalt der Erkenntniß (Beziehung auf ihr Object) abstrahirt, und Wahrheit gerade

dieſen Inhalt angeht, es ganz unmöglich und ungereimt ſey, nach einem Merkmale der Wahrheit dieſes Inhalts der Erkenntniſſe zu fragen, und daß alſo ein hinreichendes, und doch zugleich allgemeines Kennzeichen der Wahrheit unmöglich angegeben werden könne. Da wir oben ſchon den Inhalt einer Erkenntniß die Materie derſelben genannt haben, ſo wird man ſagen müſſen: von der Wahrheit der Erkenntniß der Materie nach läßt ſich kein allgemeines Kennzeichen verlangen, weil es in ſich ſelbſt widerſprechend iſt.

Was aber das Erkenntniß der bloßen Form nach (mit Beyſeiteſetzung alles Inhalts) betrifft, ſo iſt eben ſo klar, daß eine Logik, ſo fern ſie die allgemeinen und nothwendigen Regeln des Verſtandes vorträgt, eben in dieſen Regeln Criterien der Wahrheit darlegen müſſe. Denn, was dieſen widerſpricht, iſt falſch, weil der Verſtand dabey ſeinen allgemeinen Regeln des Denkens, mithin ſich ſelbſt widerſtreitet. Dieſe Criterien aber betreffen nur die Form der Wahrheit, d. i. des Denkens überhaupt, und ſind ſo fern ganz richtig, aber nicht hinreichend. Denn obgleich eine Erkenntniß der logiſchen Form völlig gemäß ſeyn möchte, d. i. ſich ſelbſt nicht widerſpräche, ſo kann ſie doch noch immer dem Gegenſtande widerſprechen. Alſo iſt das bloß logiſche Criterium der Wahrheit, nämlich die Uebereinſtimmung einer Erkenntniß mit den allgemeinen und formalen Geſetzen des Verſtandes und der Vernunft zwar die conditio sine qua non, mithin die negative Bedingung aller Wahrheit: weiter aber kann die Logik nicht gehen, und den Irrthum, der nicht die Form, ſondern den Inhalt trifft, kann die Logik durch keinen Probirſtein entdecken.

Die allgemeine Logik löſet nun das ganze formale Geſchäfte des Verſtandes und der Vernunft in ſeine Elemente auf, und ſtellet ſie als Principien aller logiſchen Beurtheilung unſerer Erkenntniß dar. Dieſer Theil der Logik kann daher Analytik heißen, und iſt eben darum der wenigſtens negative Probirſtein der Wahrheit, indem man zuvörderſt alle Erkenntniß, ihrer Form nach, an dieſen Regeln prüfen

und schätzen muß, ehe man sie selbst ihrem Inhalt nach untersucht, um auszumachen, ob sie in Ansehung des Gegenstandes positive Wahrheit enthalten. Weil aber die bloße Form des Erkenntnisses, so sehr sie auch mit logischen Gesetzen übereinstimmen mag, noch lange nicht hinreicht, materielle (objective) Wahrheit der Erkenntnisse darum auszumachen, so kann sich niemand bloß mit der Logik wagen, über Gegenstände zu urtheilen, und irgend etwas zu behaupten, ohne von ihnen vorher gegründete Erkundigung außer der Logik eingezogen zu haben, um hernach bloß die Benutzung und die Verknüpfung derselben in einem zusammenhangenden Ganzen nach logischen Gesetzen zu versuchen, noch besser aber, sie lediglich darnach zu prüfen. Gleichwohl liegt so etwas Verleitendes in dem Besitze einer so scheinbaren Kunst, allen unsern Erkenntnissen die Form des Verstandes zu geben, ob man gleich in Ansehung des Inhalts derselben noch sehr leer und arm seyn mag, daß jene allgemeine Logik, die bloß ein Canon zur Beurtheilung ist, gleichsam wie ein Organon zur wirklichen Hervorbringung wenigstens zum Blendwerk von objectiven Behauptungen gebraucht, und mithin in der That dadurch gemißbraucht worden. Die allgemeine Logik nun, als vermeintes Organon, heißt Dialectik.

So verschieden auch die Bedeutung ist, in der die Alten dieser Benennung einer Wissenschaft oder Kunst sich bedienten, so kann man doch aus dem wirklichen Gebrauche derselben sicher abnehmen, daß sie bey ihnen nichts anders war, als die Logik des Scheins. Eine sophistische Kunst, seiner Unwissenheit, ja auch seinen vorsetzlichen Blendwerken den Anstrich der Wahrheit zu geben, daß man die Methode der Gründlichkeit, welche die Logik überhaupt vorschreibt, nachahmte, und ihre Topik zu Beschönigung jedes leeren Vorgebens benutzte. Nun kann man es als eine sichere und brauchbare Warnung anmerken: daß die allgemeine Logik, als Organon betrachtet, jederzeit eine Logik des Scheins, d. i. dialectisch sey. Denn da sie uns gar nichts über den Inhalt der Erkenntniß lehret, sondern

nur bloß die formalen Bedingungen der Uebereinstimmung mit dem Verstande, welche übrigens in Ansehung der Gegenstände gänzlich gleichgültig sind; so muß die Zumuthung, sich derselben als eines Werkzeugs (Organon) zu gebrauchen, um seine Kenntnisse, wenigstens dem Vorgeben nach, auszubreiten und zu erweitern, auf nichts als Geschwätzigkeit hinauslaufen, alles, was man will, mit einigem Schein zu behaupten, oder auch nach Belieben anzufechten.

Eine solche Unterweisung ist der Würde der Philosophie auf keine Weise gemäß. Um deswillen hat man diese Benennung der Dialectik lieber, als eine Critik des dialectischen Scheins, der Logik beygezählt, und als eine solche wollen wir sie auch hier verstanden wissen.

IV.

Von der Eintheilung der transscendentalen Logik in die Transsc. Analytik und Dialectik.

In einer transscendentalen Logik isoliren wir den Verstand (so wie oben in der transscendentalen Aesthetik die Sinnlichkeit), und heben bloß den Theil des Denkens aus unserm Erkenntnisse heraus, der lediglich seinen Ursprung in dem Verstande hat. Der Gebrauch dieser reinen Erkenntniß aber beruhet darauf, als ihrer Bedingung: daß uns Gegenstände in der Anschauung gegeben seyn, worauf jene angewandt werden können. Denn ohne Anschauung fehlt es aller unserer Erkenntniß an Objecten, und sie bleibt alsdenn völlig leer. Der Theil der transscendentalen Logik also, der die Elemente der reinen Verstandeserkenntniß vorträgt, und die Principien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann, ist die transscendentale Analytik, und zugleich eine Logik der Wahrheit. Denn ihr kann keine Erkenntniß widersprechen, ohne daß sie zugleich allen Inhalt verlöre, d. i. alle Beziehung auf irgend ein Object, mithin

alle Wahrheit. Weil es aber sehr anlockend und verleitend ist, sich dieser reinen Verstandeserkenntnisse und Grundsätze allein, und selbst über die Grenzen der Erfahrung hinaus, zu bedienen, welche doch einzig und allein uns die Materie (Objecte) an die Hand geben kann, worauf jene reine Verstandesbegriffe angewandt werden können: so geräth der Verstand in Gefahr, durch leere Vernünfteleyen von den bloßen formalen Principien des reinen Verstandes einen materialen Gebrauch zu machen, und über Gegenstände ohne Unterschied zu urtheilen, die uns doch nicht gegeben sind, ja vielleicht auf keinerley Weise gegeben werden können. Da sie also eigentlich nur ein Canon der Beurtheilung des empirischen Gebrauchs seyn sollte, so wird sie gemißbraucht, wenn man sie als das Organon eines allgemeinen und unbeschränkten Gebrauchs gelten läßt, und sich mit dem reinen Verstande allein wagt, synthetisch über Gegenstände überhaupt zu urtheilen, zu behaupten, und zu entscheiden. Also würde der Gebrauch des reinen Verstandes alsdenn dialectisch seyn. Der zweyte Theil der transscendentalen Logik muß also eine Critik dieses dialectischen Scheines seyn, und heißt transscendentale Dialectik, nicht als eine Kunst, dergleichen Schein dogmatisch zu erregen (eine leider sehr gangbare Kunst mannigfaltiger metaphysischer Gaukelwerke), sondern als eine Critik des Verstandes und der Vernunft in Ansehung ihres hyperphysischen Gebrauchs, um den falschen Schein ihrer grundlosen Anmaßungen aufzudecken, und ihre Ansprüche auf Erfindung und Erweiterung, die sie bloß durch transscendentale Grundsätze zu erreichen vermeinet, zur bloßen Beurtheilung und Verwahrung des reinen Verstandes vor sophistischem Blendwerke herabzusetzen.

Der

Der

Transſcendentalen Logik

Erſte Abtheilung.

Die

Transſcendentale Analytik.

Dieſe Analytik iſt die Zergliederung unſeres geſammten Erkenntniſſes a priori in die Elemente der reinen Verſtandeserkenntniß. Es kommt hiebey auf folgende Stücke an: 1. Daß die Begriffe reine und nicht empiriſche Begriffe ſeyn. 2. Daß ſie nicht zur Anſchauung und zur Sinnlichkeit, ſondern zum Denken und Verſtande gehören. 3. Daß ſie Elementarbegriffe ſeyn und von den abgeleiteten, oder daraus zuſammengeſetzten, wohl unterſchieden werden. 4. Daß ihre Tafel vollſtändig ſey, und ſie das ganze Feld des reinen Verſtandes gänzlich ausfüllen. Nun kann dieſe Vollſtändigkeit einer Wiſſenſchaft nicht auf den Ueberſchlag „eines bloß durch Verſuche zu Stande gebrachten Aggregats", mit Zuverläſſigkeit angenommen werden; daher iſt ſie nur vermittelſt einer Idee des Ganzen der Verſtandeserkenntniß a priori und durch die daraus beſtimmte Abtheilung der Begriffe, welche ſie ausmachen, mithin nur durch ihren Zuſammenhang in einem Syſtem möglich. Der reine Verſtand ſondert ſich nicht allein von allem Empiriſchen, ſondern ſogar von aller Sinnlichkeit völlig aus. Er iſt alſo eine für ſich ſelbſt beſtändige, ſich ſelbſt genugſame, und durch keine äußerlich hinzukommende Zuſätze zu vermehrende Einheit. Daher wird der Inbegriff ſeiner Erkenntniß ein unter einer Idee zu befaſſendes und zu beſtimmendes Syſtem ausmachen, deſſen Vollſtändigkeit und Articulation zugleich einen Probirſtein der Richtigkeit und Aechtheit aller hineinpaſſenden Erkenntnißſtücke abgeben kann. Es beſteht aber dieſer ganze Theil der transſcendentalen Logik aus zwey

Büchern, deren das eine die Begriffe, das andere die Grundsätze des reinen Verstandes enthält.

Der

Transscendentalen Analytik

Erstes Buch.

Die

Analytik der Begriffe.

Ich verstehe unter der Analytik der Begriffe nicht die Analysis derselben, oder das gewöhnliche Verfahren in philosophischen Untersuchungen, Begriffe, die sich darbieten, ihrem Inhalte nach zu zergliedern und zur Deutlichkeit zu bringen, sondern die noch wenig versuchte Zergliederung des Verstandesvermögens selbst, um die Möglichkeit der Begriffe a priori dadurch zu erforschen, daß wir sie im Verstande allein, als ihrem Geburtsorte, aufsuchen und dessen reinen Gebrauch überhaupt analysiren; denn dieses ist das eigenthümliche Geschäfte einer Transscendental-Philosophie; das Uebrige ist die logische Behandlung der Begriffe in der Philosophie überhaupt. Wir werden also die reinen Begriffe bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande verfolgen, in denen sie vorbereitet liegen, bis sie endlich bey Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch eben denselben Verstand von den ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreyet, in ihrer Lauterkeit dargestellt werden.

Der

Analytik der Begriffe

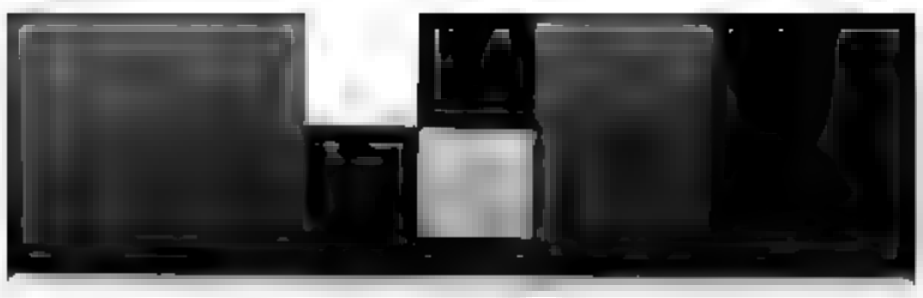
Erstes Hauptstück.

Von dem

Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe.

Wenn man ein Erkenntnißvermögen ins Spiel setzt, so thun sich, nach den mancherley Anlässen, verschiedene Begriffe hervor, die dieses Vermögen kennbar machen und sich in einem mehr oder weniger ausführlichen Aufsatz sammeln lassen, nachdem die Beobachtung derselben längere Zeit, oder mit größerer Scharfsinnigkeit angestellt worden. Wo diese Untersuchung werde vollendet seyn, läßt sich, nach diesem gleichsam mechanischen Verfahren, niemals mit Sicherheit bestimmen. Auch entdecken sich die Begriffe, die man nur so bey Gelegenheit auffindet, in keiner Ordnung und systematischen Einheit, sondern werden zuletzt nur nach Aehnlichkeiten gepaart und nach der Größe ihres Inhalts, von den einfachen an, zu den mehr zusammengesetzten in Reihen gestellt, die nichts weniger als systematisch, obgleich auf gewisse Weise methodisch zu Stande gebracht werden.

Die Transscendentalphilosophie hat den Vortheil, aber auch die Verbindlichkeit, ihre Begriffe nach einem Princip aufzusuchen, weil sie aus dem Verstande, als absoluter Einheit, rein und unvermischt entspringen, und daher selbst nach einem Begriffe oder Idee, unter sich zusammenhängen müssen. Ein solcher Zusammenhang aber giebt eine Regel an die Hand, nach welcher jedem reinen Verstandesbegriff seine Stelle und allen insgesamt ihre Vollständigkeit a priori bestimmt werden kann, welches Alles sonst vom Belieben, oder vom Zufall abhangen würde.



Des

Transſcendentalen Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verſtandesbegriffe

Erſter Abſchnitt.

Von dem logiſchen Verſtandesgebrauche überhaupt.

Der Verſtand wurde oben bloß negativ erklärt: durch ein nicht ſinnliches Erkenntnißvermögen. Nun können wir, unabhängig von der Sinnlichkeit, keiner Anſchauung theilhaftig werden. Alſo iſt der Verſtand kein Vermögen der Anſchauung. Es giebt aber, außer der Anſchauung, keine andere Art, zu erkennen, als durch Begriffe. Alſo iſt die Erkenntniß eines jeden, wenigſtens des menſchlichen, Verſtandes, eine Erkenntniß durch Begriffe, nicht intuitiv, ſondern discurſiv. Alle Anſchauungen, als ſinnlich, beruhen auf Affectionen, die Begriffe alſo auf Functionen. Ich verſtehe aber unter Function die Einheit der Handlung, verſchiedene Vorſtellungen unter einer gemeinſchaftlichen zu ordnen. Begriffe gründen ſich alſo auf der Spontaneität des Denkens, wie ſinnliche Anſchauungen auf der Receptivität der Eindrücke. Von dieſen Begriffen kann nun der Verſtand keinen andern Gebrauch machen, als daß er dadurch urtheilt. Da keine Vorſtellung unmittelbar auf den Gegenſtand geht, als bloß die Anſchauung, ſo wird ein Begriff niemals auf einen Gegenſtand unmittelbar, ſondern auf irgend eine andere Vorſtellung von demſelben (ſie ſey Anſchauung oder ſelbſt ſchon Begriff) bezogen. Das Urtheil iſt alſo die mittelbare Erkenntniß eines Gegenſtandes, mithin die Vorſtellung einer Vorſtellung deſſelben. In jedem Urtheil iſt ein Begriff, der für viele gielt, und unter dieſem Vielen auch eine gegebene Vorſtellung begreift, welche letztere denn auf den Gegenſtand unmittelbar bezo-

gen wird. So bezieht ſich z. B. in dem Urtheile: alle Körper ſind theilbar, der Begriff des Theilbaren auf verſchiedene andere Begriffe; unter dieſen aber wird er hier beſonders auf den Begriff des Körpers bezogen; dieſer aber auf gewiſſe uns vorkommende Erſcheinungen. Alſo werden dieſe Gegenſtände durch den Begriff der Theilbarkeit mittelbar vorgeſtellt. Alle Urtheile ſind demnach Functionen der Einheit unter unſern Vorſtellungen, da nämlich ſtatt einer unmittelbaren Vorſtellung eine höhere, die dieſe und mehrere unter ſich begreift, zur Erkenntniß des Gegenſtandes gebraucht, und viel mögliche Erkenntniſſe dadurch in einer zuſammengezogen werden. Wir können aber alle Handlungen des Verſtandes auf Urtheile zurückführen, ſo daß der Verſtand überhaupt als ein Vermögen zu urtheilen vorgeſtellt werden kann. Denn er iſt, nach dem Obigen, ein Vermögen zu denken. Denken iſt das Erkenntniß durch Begriffe. Begriffe aber beziehen ſich, als Prädicate möglicher Urtheile, auf irgend eine Vorſtellung von einem noch unbeſtimmten Gegenſtande. So bedeutet der Begriff des Körpers etwas, z. B. Metall, was durch jenen Begriff erkannt werden kann. Er iſt alſo nur dadurch Begriff, daß unter ihm andere Vorſtellungen enthalten ſind, vermittelſt deren er ſich auf Gegenſtände beziehen kann. Er iſt alſo das Prädicat zu einem möglichen Urtheile, z. B. ein jedes Metall iſt ein Körper. Die Functionen des Verſtandes können alſo insgeſamt gefunden werden, wenn man die Functionen der Einheit in den Urtheilen beſtändig darſtellen kann. Daß dies aber ſich ganz wohl bewerkſtelligen laſſe, wird der folgende Abſchnitt vor Augen ſtellen.

Des

Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe

Zweyter Abschnitt.

§. 9.

Von der logischen Function des Verstandes in Urtheilen.

Wenn wir von allem Inhalte eines Urtheils überhaupt abstrahiren, und nur auf die bloße Verstandesform darin Acht geben, so finden wir, daß die Function des Denkens in demselben unter vier Titel gebracht werden könne, deren jeder drey Momente unter sich enthält. Sie können füglich in folgender Tafel vorgestellt werden.

1.

Quantität der Urtheile.

Allgemeine
Besondere
Einzelne

2.

Qualität.

Bejahende
Verneinende
Unendliche

3.

Relation.

Categorische
Hypothetische
Disjunctive

4.

Modalität.

Problematische
Assertorische
Apodictische

Da dieſe Eintheilung in einigen, obgleich nicht weſentlichen, Stücken von der gewohnten Technik der Logiker abzuweichen ſcheint, ſo werden folgende Verwahrungen wider den beſorglichen Mißverſtand nicht unnöthig ſeyn.

1. Die Logiker ſagen mit Recht, daß man beym Gebrauch der Urtheile in Vernunftſchlüſſen die einzelnen Urtheile gleich den allgemeinen behandeln könne. Denn eben darum, weil ſie gar keinen Umfang haben, kann das Prädicat derſelben nicht bloß auf einiges deſſen, was unter dem Begriff des Subjects enthalten iſt, gezogen, von einigem aber ausgenommen werden. Es gilt alſo von jenem Begriffe ohne Ausnahme, gleich als wenn derſelbe ein gemeingültiger Begriff wäre, der einen Umfang hätte, von deſſen ganzer Bedeutung das Prädicat gelte. Vergleichen wir dagegen ein einzelnes Urtheil mit einem gemeingültigen, bloß als Erkenntniß, der Größe nach, ſo verhält ſie ſich zu dieſem wie Einheit zur Unendlichkeit, und iſt alſo an ſich ſelbſt davon weſentlich unterſchieden. Alſo, wenn ich ein einzelnes Urtheil (judicium singulare) nicht bloß nach ſeiner innern Gültigkeit, ſondern auch, als Erkenntniß überhaupt, nach der Größe, die es in Vergleichung mit andern Erkenntniſſen hat, ſchätze, ſo iſt es allerdings von gemeingültigen Urtheilen (judicia communia) unterſchieden, und verdient in einer vollſtändigen Tafel der Momente des Denkens überhaupt (obzwar freylich nicht in der bloß auf den Gebrauch der Urtheile unter einander eingeſchränkten Logik) eine beſondere Stelle.

2. Eben ſo müſſen in einer transſcendentalen Logik Unendliche Urtheile von bejahenden noch unterſchieden werden, wenn ſie gleich in der allgemeinen Logik jenen mit Recht beygezählt ſind und kein beſonderes Glied der Eintheilung ausmachen. Dieſe nämlich abſtrahirt von allem Inhalt des Prädicats (ob es gleich verneinend iſt) und ſieht nur darauf, ob daſſelbe dem Subject beygelegt, oder ihm entgegengeſetzt werde. Jene aber betrachtet das

Urtheil auch nach dem Werthe oder Inhalt dieser logischen Bejahung vermittelst eines bloß verneinenden Prädicats, und was diese in Ansehung des gesammten Erkenntnisses für einen Gewinn verschafft. Hätte ich von der Seele gesagt, sie ist nicht sterblich, so hätte ich durch ein verneinendes Urtheil wenigstens einen Irrthum abgehalten. Nun habe ich durch den Satz: die Seele ist nicht sterblich, zwar der logischen Form nach wirklich bejahet, indem ich die Seele in den unbeschränkten Umfang der nichtsterbenden Wesen setze. Weil nun von dem ganzen Umfange möglicher Wesen das Sterbliche einen Theil enthält, das Nichtsterbende aber den andern, so ist durch meinen Satz nichts anders gesagt, als daß die Seele eines von der unendlichen Menge Dinge sey, die übrig bleiben, wenn ich das Sterbliche insgesammt wegnehme. Dadurch aber wird nur die unendliche Sphäre alles Möglichen in so weit beschränkt, daß das Sterbliche davon abgetrennt, und in dem übrigen Umfang ihres Raums die Seele gesetzt wird. Dieser Raum bleibt aber bey dieser Ausnahme noch immer unendlich, und können noch mehrere Theile desselben weggenommen werden, ohne daß darum der Begriff von der Seele im mindesten wächst, und bejahend bestimmt wird. Diese unendliche Urtheile also in Ansehung des logischen Umfangs sind wirklich bloß beschränkend in Ansehung des Inhalts der Erkenntniß überhaupt, und in so fern müssen sie in der transscendentalen Tafel aller Momente des Denkens in den Urtheilen nicht übergangen werden, weil die hierbey ausgeübte Function des Verstandes vielleicht in dem Felde seiner reinen Erkenntniß a priori wichtig seyn kann.

5. Alle Verhältnisse des Denkens in Urtheilen sind die a) des Prädicats zum Subject, b) des Grundes zur Folge, c) der eingetheilten Erkenntniß und der gesammleten Glieder der Eintheilung unter einander. In der ersteren Art der Urtheile sind nur zwey Begriffe, in der zweyten zween Urtheile, in der dritten mehrere Urtheile im Verhältniß gegen einander betrachtet. Der hypothetische Satz: wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da ist,

ſo wird der beharrlich Böſe beſtraft, enthält eigentlich das Verhältniß zweyer Sätze: Es iſt eine vollkommene Gerechtigkeit da, und der beharrlich Böſe wird beſtraft. Ob beyde dieſer Sätze an ſich wahr ſeyn, bleibt hier unausgemacht. Es iſt nur die Conſequenz, die durch dieſes Urtheil gedacht wird. Endlich enthält das disjunctive Urtheil ein Verhältniß zweener, oder mehrerer Sätze gegen einander: aber nicht der Abfolge, ſondern der logiſchen Entgegenſetzung, ſo fern die Sphäre des einen die des andern ausſchließt aber doch zugleich der Gemeinſchaft, in ſo fern ſie zuſammen die Sphäre der eigentlichen Erkenntniß ausfüllen, alſo ein Verhältniß der Theile der Sphäre eines Erkenntniſſes, da die Sphäre eines jeden Theils ein Ergänzungsſtück der Sphäre des andern zu dem ganzen Inbegriff der eigentlichen Erkenntniß iſt, z. B. die Welt iſt entweder durch einen blinden Zufall da, oder durch innere Nothwendigkeit, oder durch eine äußere Urſache. Jeder dieſer Sätze nimmt einen Theil der Sphäre des möglichen Erkenntniſſes über das Daſeyn einer Welt überhaupt ein, alle zuſammen die ganze Sphäre. Das Erkenntniß aus einer dieſer Sphären wegnehmen, heißt, ſie in eine der übrigen ſetzen, und dagegen ſie in eine Sphäre ſetzen, heißt, ſie aus den übrigen wegnehmen. Es iſt alſo in einem disjunctiven Urtheile eine gewiſſe Gemeinſchaft der Erkenntniſſe, die darin beſteht, daß ſie ſich wechſelſeitig einander ausſchließen, aber dadurch doch im Ganzen die wahre Erkenntniß beſtimmen, indem ſie zuſammengenommen den ganzen Inhalt einer einzigen gegebenen Erkenntniß ausmachen. Und dieſes iſt es auch nur, was ich des Folgenden wegen hierbey anzumerken nöthig finde.

4. Die Modalität der Urtheile iſt eine ganz beſondere Function derſelben, die das Unterſcheidende an ſich hat, daß ſie nichts zum Inhalte des Urtheils beyträgt (denn außer Größe, Qualität und Verhältniß iſt nichts mehr, was den Inhalt des Urtheils ausmachte), ſondern nur den Werth der Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt angeht. Problematiſche Urtheile ſind ſolche: wo man

das Bejahen oder Verneinen als bloß möglich (beliebig) annimmt. Assertorische, da es als wirklich (wahr) betrachtet wird. Apodictische, in denen man es als nothwendig ansieht. *). So sind die beiden Urtheile, deren Verhältniß das hypothetische Urtheil ausmacht (antec. und consequ.), imgleichen in deren Wechselwirkung das Disjunctive besteht (Glieder der Eintheilung), insgesammt nur problematisch. In dem obigen Beyspiel wird der Satz: es ist eine vollkommene Gerechtigkeit da, nicht assertorisch gesagt, sondern nur als ein beliebiges Urtheil, wovon es möglich ist, daß jemand es annehme, gedacht, und nur die Consequenz ist assertorisch. Daher können solche Urtheile auch offenbar falsch seyn, und doch, problematisch genommen, Bedingungen der Erkenntniß der Wahrheit seyn. So ist das Urtheil: die Welt ist durch blinden Zufall da, in dem disjunctiven Urtheil nur von problematischer Bedeutung, nämlich, daß jemand diesen Satz etwa auf einen Augenblick annehmen möge, und dient doch (wie die Vorzeichnung des falschen Weges, unter der Zahl aller derer, die man nehmen kann), den wahren zu finden. Der problematische Satz ist also derjenige, der nur logische Möglichkeit (die nicht objectiv ist) ausdrückt, d. i. eine freye Wahl einen solchen Satz gelten zu lassen, eine bloß willkührliche Aufnehmung desselben in den Verstand. Der assertorische sagt von logischer Wirklichkeit oder Wahrheit, wie etwa in einem hypothetischen Vernunftschluß das Antecedens im Obersatze problematisch, im Untersatze assertorisch vorkommt, und zeigt an, daß der Satz mit dem Verstande nach dessen Gesetzen schon verbunden sey, der apodictische Satz denkt sich den assertorischen durch diese Gesetze des Verstandes selbst bestimmt, und daher a priori behauptend, und drückt auf solche Weise logische Nothwendigkeit aus. Weil nun hier Alles sich gradweise dem Verstande ein-

*) Gleich, als wenn das Denken im ersten Fall eine Function des Verstandes, im zweyten der Urtheilskraft, im dritten der Vernunft wäre. Eine Bemerkung, die erst in der Folge ihre Aufklärung erwartet.

verleibt, ſo daß man zuvor etwas problematiſch urtheilt, darauf auch wohl es aſſertoriſch als wahr annimmt, endlich als unzertrennlich mit dem Verſtande verbunden, d. i. als nothwendig und apodictiſch behauptet, ſo kann man die drey Functionen der Modalität auch ſo viel Momente des Denkens überhaupt nennen.

Des

Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verſtandesbegriffe

Dritter Abſchnitt.

§. 10.

Von den reinen Verſtandesbegriffen oder Categorien.

Die allgemeine Logik abſtrahirt, wie mehrmalen ſchon geſagt worden, von allem Inhalt der Erkenntniß, und erwartet, daß ihr anderwärts, woher es auch ſey, Vorſtellungen gegeben werden, um dieſe zuerſt in Begriffe zu verwandeln, welches analytiſch zugeht. Dagegen hat die transſcendentale Logik ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit a priori vor ſich liegen, welches die transſcendentale Aeſthetik ihr darbietet, um zu den reinen Verſtandesbegriffen einen Stoff zu geben, ohne den ſie ohne allen Inhalt, mithin völlig leer ſeyn würde. Raum und Zeit enthalten nun ein Mannigfaltiges der reinen Anſchauung a priori, gehören aber gleichwohl zu den Bedingungen der Receptivität unſeres Gemüths, unter denen es allein Vorſtellungen von Gegenſtänden empfangen kann, die mithin auch den Begriff derſelben jederzeit afficiren müſſen. Allein die Spontaneität unſeres Denkens erfordert es, daß dieſes Mannigfaltige zuerſt auf gewiſſe Weiſe durchgegangen, aufgenommen, und verbunden werde, um daraus eine Erkenntniß zu machen. Dieſe Handlung nenne ich Syntheſis.

Ich verstehe aber unter Synthesis in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzuthun, und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntniß zu begreifen. Eine solche Synthesis ist rein, wenn das Mannigfaltige nicht empirisch, sondern a priori gegeben ist (wie das im Raum und der Zeit). Vor aller Analysis unserer Vorstellungen müssen diese zuvor gegeben seyn, und es können keine Begriffe dem Inhalte nach analytisch entspringen. Die Synthesis eines Mannigfaltigen aber (es sey empirisch oder a priori gegeben) bringt zuerst eine Erkenntniß hervor, die zwar anfänglich noch roh und verworren seyn kann, und also der Analysis bedarf; allein die Synthesis ist doch dasjenige, was eigentlich die Elemente zu Erkenntnissen sammlet, und zu einem gewissen Inhalte vereinigt; sie ist also das Erste, worauf wir Acht zu geben haben, wenn wir über den ersten Ursprung unserer Erkenntniß urtheilen wollen.

Die Synthesis überhaupt ist, wie wir künftig sehen werden, die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Function der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntniß haben würden; der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind. Allein, diese Synthesis auf Begriffe zu bringen, das ist eine Function, die dem Verstande zukommt, und wodurch er uns allererst die Erkenntniß in eigentlicher Bedeutung verschaffet.

Die reine Synthesis, allgemein vorgestellt, giebt nun den reinen Verstandesbegriff. Ich verstehe aber unter dieser Synthesis diejenige, welche auf einem Grunde der synthetischen Einheit a priori beruht: so ist unser Zählen (vornehmlich ist es in größeren Zahlen merklicher) eine Synthesis nach Begriffen, weil sie nach einem gemeinschaftlichen Grunde der Einheit geschieht (z. B. der Decadik). Unter diesem Begriffe wird also die Einheit in der Synthesis des Mannigfaltigen nothwendig.

Analytisch werden verschiedene Vorstellungen unter einen Begriff gebracht (ein Geschäfte, wovon die allge-

meine Logik handelt). Aber nicht die Vorſtellungen, ſondern die reine Syntheſis der Vorſtellungen auf Begriffe zu bringen, lehrt die transſc. Logik. Das Erſte, was uns zum Behuf der Erkenntniß aller Gegenſtände a priori gegeben ſeyn muß, iſt das Mannigfaltige der reinen Anſchauung; die Syntheſis dieſes Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft iſt das Zweyte, giebt aber noch keine Erkenntniß. Die Begriffe, welche dieſer reinen Syntheſis Einheit geben, und lediglich in der Vorſtellung dieſer nothwendigen ſynthetiſchen Einheit beſtehen, thun das Dritte zum Erkenntniſſe eines vorkommenden Gegenſtandes, und beruhen auf dem Verſtande.

Dieſelbe Function, welche den verſchiedenen Vorſtellungen in einem Urtheile Einheit giebt, die giebt auch der bloßen Syntheſis verſchiedener Vorſtellungen in einer Anſchauung Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verſtandesbegriff heißt. Derſelbe Verſtand alſo, und zwar durch eben dieſelben Handlungen, wodurch er in Begriffen, vermittelſt der analytiſchen Einheit, die logiſche Form eines Urtheils zu Stande brachte, bringt auch, vermittelſt der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen in der Anſchauung überhaupt, in ſeine Vorſtellungen einen transſcendentalen Inhalt, weswegen ſie reine Verſtandesbegriffe heißen, die a priori auf Objecte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leiſten kann.

Auf ſolche Weiſe entſpringen gerade ſo viel reine Verſtandesbegriffe, welche a priori auf Gegenſtände der Anſchauung überhaupt gehen, als es in der vorigen Tafel logiſche Functionen in allen möglichen Urtheilen gab; denn der Verſtand iſt durch gedachte Functionen völlig erſchöpft, und ſein Vermögen dadurch gänzlich ausgemeſſen. Wir wollen dieſe Begriffe, nach dem Ariſtoteles, Categorien nennen, indem unſre Abſicht uranfänglich mit der ſeinigen zwar einerley iſt, ob ſie ſich gleich davon in der Ausführung gar ſehr entfernet.

Tafel der Categorien.

1.

Der Quantität:

Einheit
Vielheit
Allheit

2.

Der Qualität:

Realität
Negation
Limitation

3.

Der Relation:

der Inhärenz und Subsistenz (substantia et accidens)
der Causalität und Dependenz (Ursach und Wirkung)
der Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen den Handelnden und Leidenden).

4.

Der Modalität:

Möglichkeit — Unmöglichkeit
Daseyn — Nichtseyn
Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

Dieses ist nun die Verzeichnung aller ursprünglich reinen Begriffe der Synthesis, die der Verstand a priori in sich enthält, und um deren willen er auch nur ein reiner Verstand ist; indem er durch sie allein etwas bey dem Mannigfaltigen der Anschauung verstehen, d. i. ein Object derselben denken kann. Diese Eintheilung ist systematisch aus einem gemeinschaftlichen Princip, nämlich dem Vermögen zu urtheilen (welches eben so viel ist, als das Vermögen zu denken), erzeugt, und nicht rhapsodisch aus einer auf gut Glück unternommenen Aufsuchung reiner Begriffe entstanden, von deren Vollzähligkeit man niemals gewiß seyn kann, da sie nur durch Induction geschlossen

wird, ohne zu gedenken, daß man noch auf die letztere Art niemals einſieht, warum denn gerade dieſe und nicht andere Begriffe dem reinen Verſtande beywohnen. Es war ein eines ſcharfſinnigen Mannes würdiger Anſchlag des Ariſtoteles, dieſe Grundbegriffe aufzuſuchen. Da er aber kein Principium hatte, ſo raffte er ſie auf, wie ſie ihm aufſtießen, und trieb deren zuerſt zehn auf, die er Categorien (Prädicamente) nannte. In der Folge glaubte er noch ihrer fünfe aufgefunden zu haben, die er unter dem Namen der Poſtprädicamente hinzufügte. Allein ſeine Tafel blieb noch immer mangelhaft. Außerdem finden ſich auch einige modi der reinen Sinnlichkeit darunter (quando, ubi, situs, imgleichen prius, simul), auch ein empiriſcher (motus), die in dieſes Stammregiſter des Verſtandes gar nicht gehören, oder es ſind auch die abgeleiteten Begriffe mit unter die Urbegriffe gezählt (actio, passio), und an einigen der letztern fehlt es gänzlich.

Um der letztern willen iſt alſo noch zu bemerken: daß die Categorien, als die wahren Stammbegriffe, des reinen Verſtandes, auch ihre eben ſo reine abgeleitete Begriffe haben, die in einem vollſtändigen Syſtem der Transſcendental-Philoſophie keinesweges übergangen werden können, mit deren bloßer Erwähnung aber ich in einem bloß critiſchen Verſuch zufrieden ſeyn kann.

Es ſey mir erlaubt, dieſe reine, aber abgeleitete Verſtandesbegriffe die Prädicabilien des reinen Verſtandes (im Gegenſatz der Prädicamente) zu nennen. Wenn man die urſprüngliche und primitive Begriffe hat, ſo laſſen ſich die abgeleiteten und ſubalternen leicht hinzufügen und der Stammbaum des reinen Verſtandes völlig ausmahlen. Da es mir hier nicht um die Vollſtändigkeit des Syſtems, ſondern nur der Principien zu einem Syſtem zu thun iſt, ſo verſpare ich dieſe Ergänzung auf eine andere Beſchäftigung. Man kann aber dieſe Abſicht ziemlich erreichen, wenn man die ontologiſchen Lehrbücher zur Hand

nimmt, und z. B. der Categorie der Causalität die Prädicabilien der Kraft, der Handlung, des Leidens; der der Gemeinschaft, die der Gegenwart, des Widerstandes; den Prädicamenten der Modalität die des Entstehens, Vergehens, der Veränderung u. s. w. unterordnet. Die Categorien mit den modis der reinen Sinnlichkeit oder auch unter einander verbunden, geben eine große Menge abgeleiteter Begriffe a priori, die zu bemerken, und wo möglich, bis zur Vollständigkeit zu verzeichnen, eine nützliche und nicht unangenehme, hier aber entbehrliche Bemühung seyn würde.

Der Definitionen dieser Categorien überhebe ich mich in dieser Abhandlung geflissentlich, ob ich gleich im Besitz derselben seyn möchte. Ich werde diese Begriffe in der Folge bis auf den Grund zergliedern, welcher in Beziehung auf die Methodenlehre, die ich bearbeite, hinreichend ist. In einem System der reinen Vernunft würde man sie mit Recht von mir fordern können: aber hier würden sie nur den Hauptpunct der Untersuchung aus den Augen bringen, indem sie Zweifel und Angriffe erregten, die man, ohne der wesentlichen Absicht etwas zu entziehen, gar wohl auf eine andre Beschäftigung verweisen kann. Indessen leuchtet doch aus dem Wenigen, was ich hievon angeführt habe, deutlich hervor, daß ein vollständiges Wörterbuch mit allen dazu erforderlichen Erläuterungen nicht allein möglich, sondern auch leicht sey zu Stande zu bringen. Die Fächer sind einmal da; es ist nur nöthig, sie auszufüllen, und eine systematische Topik, wie die gegenwärtige, läßt nicht leicht die Stelle verfehlen, dahin ein jeder Begriff eigenthümlich gehört, und zugleich diejenige leicht bemerken, die noch leer ist.

§. 11.

Ueber diese Tafel der Categorien lassen sich artige Betrachtungen anstellen, die vielleicht erhebliche Folgen in

An-

Anſehung der wiſſenſchaftlichen Form aller Vernunfterkenntniſſe haben könnten. Denn daß dieſe Tafel im theoretiſchen Theile der Philoſophie ungemein dienlich, ja unentbehrlich ſey, den Plan zum Ganzen einer Wiſſenſchaft, ſo fern ſie auf Begriffen a priori beruht, vollſtändig zu entwerfen, und ſie mathematiſch nach beſtimmten Principien abzutheilen, erhellet ſchon von ſelbſt daraus, daß gedachte Tafel alle Elementarbegriffe des Verſtandes vollſtändig, ja ſelbſt die Form eines Syſtems derſelben im menſchlichen Verſtande enthält, folglich auf alle Momente einer vorhabenden ſpeculativen Wiſſenſchaft, ja ſogar ihre Ordnung, Anweiſung giebt, wie ich denn auch davon anderwärts *) eine Probe gegeben habe. Hier ſind nun einige dieſer Anmerkungen.

Die erſte iſt: Daß ſich dieſe Tafel, welche vier Claſſen von Verſtandesbegriffen enthält, zuerſt in zwey Abtheilungen zerfällen laſſe, deren erſtere auf Gegenſtände der Anſchauung (der reinen ſowohl als empiriſchen), die zweyte aber auf die Exiſtenz dieſer Gegenſtände (entweder in Beziehung auf einander oder auf den Verſtand) gerichtet ſind.

Die erſte Claſſe würde ich die der mathematiſchen, die zweyte der dynamiſchen Categorien nennen. Die erſte Claſſe hat, wie man ſieht, keine Correlate, die allein in der zweyten Claſſe angetroffen werden. Dieſer Unterſchied muß doch einen Grund in der Natur des Verſtandes haben.

2te Anmerk. Daß allerwärts eine gleiche Zahl der Categorien jeder Claſſe, nämlich drey ſind, welches eben ſowohl zum Nachdenken auffordert, da ſonſt alle Eintheilung a priori durch Begriffe Dichotomie ſeyn muß. Dazu kommt aber noch, daß die dritte Categorie allenthalben aus der Verbindung der zweyten mit der erſten ihrer Claſſe entſpringt.

*) Metaphyſ. Anfangsgr. der Naturwiſſenſchaft.

So ist die Allheit (Totalität) nichts anders als die Vielheit als Einheit betrachtet, die Einschränkung nichts anders als Realität mit Negation verbunden, die Gemeinschaft ist die Causalität einer Substanz in Bestimmung der andern wechselseitig, endlich die Nothwendigkeit nichts anders als die Existenz, die durch die Möglichkeit selbst gegeben ist. Man denke aber ja nicht, daß darum die dritte Categorie ein bloß abgeleiteter und kein Stammbegriff des reinen Verstandes sey. Denn die Verbindung der ersten und zweyten, um den dritten Begriff hervorzubringen, erfordert einen besondern Actus des Verstandes, der nicht mit dem einerley ist, der beym ersten und zweyten ausgeübt wird. So ist der Begriff einer Zahl (die zur Categorie der Allheit gehört) nicht immer möglich, wo die Begriffe der Menge und der Einheit sind (z. B. in der Vorstellung des Unendlichen), oder daraus, daß ich den Begriff einer Ursache und den einer Substanz beyde verbinde, wo nicht so fort der Einfluß, d. i. wie eine Substanz Ursache von etwas in einer andern Substanz werden könne, zu verstehen. Daraus erhellet, daß dazu ein besonderer Actus des Verstandes erforderlich sey; und so bey den übrigen.

5te Anmerk. Von einer einzigen Categorie, nämlich der der Gemeinschaft, die unter dem dritten Titel befindlich ist, ist die Uebereinstimmung mit der in der Tafel der logischen Functionen ihm correspondirenden Form eines disjunctiven Urtheils nicht so in die Augen fallend, als bey den übrigen.

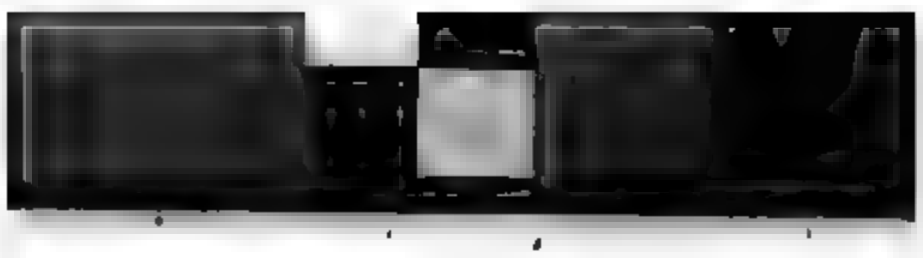
Um sich dieser Uebereinstimmung zu versichern, muß man bemerken: daß in allen disjunctiven Urtheilen die Sphäre (die Menge alles dessen, was unter ihm enthalten ist) als ein Ganzes in Theile (die untergeordneten Begriffe) getheilt vorgestellt wird, und, weil einer nicht unter dem andern enthalten seyn kann, sie als einander coordinirt, nicht subordinirt, so daß sie einander nicht einseitig, wie in einer Reihe, sondern wechselseitig, als in einem Aggregat, bestimmen (wenn ein Glied der Eintheilung gesetzt wird, al-

le übrige ausgeſchloſſen werden, und ſo umgekehrt), gedacht werden.

Nun wird eine ähnliche Verknüpfung in einem Ganzen der Dinge gedacht, da nicht eines, als Wirkung, dem andern als Urſache ſeines Daſeyns, untergeordnet, ſondern zugleich und wechſelſeitig als Urſache in Anſehung der Beſtimmung der andern beygeordnet wird (z. B. in einem Körper, deſſen Theile einander wechſelſeitig ziehen, und auch widerſtehen), welches eine ganz andere Art der Verknüpfung iſt, als die, ſo im bloßen Verhältniß der Urſache zur Wirkung (des Grundes zur Folge) angetroffen wird, in welchem die Folge nicht wechſelſeitig wiederum den Grund beſtimmt, und darum mit dieſem (wie der Weltſchöpfer mit der Welt) nicht ein Ganzes ausmacht. Daſſelbe Verfahren des Verſtandes, wenn er ſich die Sphäre eines eingetheilten Begriffs vorſtellt, betrachtet er auch, wenn er ein Ding als theilbar denkt, und, wie die Glieder der Eintheilung im erſteren einander ausſchließen und doch in einer Sphäre verbunden ſind, ſo ſtellt er ſich die Theile des letzteren als ſolche, deren Exiſtenz (als Subſtanzen) jedem auch ausſchließlich von den übrigen zukommt, doch als in einem Ganzen verbunden vor.

§. 12.

Es findet ſich aber in der Transſcendentalphiloſophie der Alten noch ein Hauptſtück vor, welches reine Verſtandesbegriffe enthält, die, ob ſie gleich nicht unter die Categorien gezählt werden, dennoch, nach ihnen, als Begriffe a priori von Gegenſtänden gelten ſollten, in welchem Falle ſie aber die Zahl der Categorien vermehren würden, welches nicht ſeyn kann. Dieſe trägt der unter den Scholaſtikern ſo berufene Satz vor: quodlibet ens est *unum*, *verum*, *bonum*. Ob nun zwar der Gebrauch dieſes Princips in Abſicht auf die Folgerungen (die lauter tautologiſche Sätze gaben) ſehr kümmerlich ausfiel, ſo, daß man es auch in neueren Zeiten beynahe nur ehrenhalber in der Metaphyſik



aufzustellen pflegt, so verdient doch ein Gedanke, der sich so lange Zeit erhalten hat, so leer er auch zu seyn scheint, immer eine Untersuchung seines Ursprungs, und berechtigt zur Vermuthung, daß es in irgend einer Verstandesregel seinen Grund habe, der nur, wie es oft geschieht, falsch gedolmetscht worden. Diese vermeintlich transscendentale Prädicate der Dinge sind nichts anders, als logische Erforderniſſe und Criterien aller Erkenntniß der Dinge überhaupt, und legen ihr die Categorien der Quantität, nämlich der Einheit, Vielheit und Allheit, zum Grunde, nur daß sie diese, welche eigentlich material, als zur Möglichkeit der Dinge selbst gehörig, genommen werden müßten, in der That nur in formaler Bedeutung als zur logischen Forderung in Ansehung jeder Erkenntniß gehörig brauchten, und doch diese Criterien des Denkens unbehutsamer Weise zu Eigenschaften der Dinge an sich selbst machten. In jedem Erkenntnisse eines Objects ist nämlich Einheit des Begriffs, welche man qualitative Einheit nennen kann, so fern darunter nur die Einheit der Zusammenfassung des Mannigfaltigen der Erkenntnisse gedacht wird, wie etwa die Einheit des Thema in einem Schauspiel einer Rede, einer Fabel. Zweytens Wahrheit in Ansehung der Folgen. Je mehr wahre Folgen aus einem gegebenen Begriffe, desto mehr Kennzeichen seiner objectiven Realität. Dieses könnte man die qualitative Vielheit der Merkmale, die zu einem Begriffe als einem gemeinschaftlichen Grunde gehören (nicht in ihm als Größe gedacht werden), nennen. Endlich drittens Vollkommenheit, die darin besteht, daß umgekehrt diese Vielheit zusammen auf die Einheit des Begriffs zurückführt, und zu diesem und keinem andern völlig zusammenstimmt, welches man die qualitative Vollständigkeit (Totalität) nennen kann. Woraus erhellet, daß diese logische Criterien der Möglichkeit der Erkenntniß überhaupt die drey Categorien der Größe, in denen die Einheit in der Erzeugung des Quantum durchgängig gleichartig angenommen werden muß, hier nur in Absicht auf die Verknüpfung auch ungleichar-

tiger Erkenntnißſtücke in einem Bewußtſeyn durch die Qualität eines Erkenntniſſes als Princips verwandeln. So iſt das Criterium der Möglichkeit eines Begriffs (nicht des Objects derſelben) die Definition, in der die Einheit des Begriffs, die Wahrheit Alles deſſen, was zunächſt aus ihm abgeleitet werden mag, endlich die Vollſtändigkeit deſſen, was aus ihm gezogen worden, zur Herſtellung des ganzen Begriffs das Erforderliche deſſelben ausmacht: oder ſo iſt auch das Criterium einer Hypotheſe die Verſtändlichkeit des angenommenen Erklärungsgrundes oder deſſen Einheit (ohne Hülfshypotheſe) die Wahrheit (Uebereinſtimmung unter ſich ſelbſt und mit der Erfahrung) der daraus abzuleitenden Folgen, und endlich die Vollſtändigkeit des Erklärungsgrundes zu ihnen, die auf nichts mehr noch weniger zurückweiſen, als in der Hypotheſe angenommen worden, und das, was a priori ſynthetiſch gedacht war, a posteriori analytiſch wieder liefern und dazu zuſammenſtimmen. — Alſo wird durch die Begriffe von Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit die transſcendentale Tafel der Categorien gar nicht, als wäre ſie etwa mangelhaft, ergänzt, ſondern nur, indem das Verhältniß dieſer Begriffe auf Objecte gänzlich bey Seite geſetzt wird, das Verfahren mit ihnen unter allgemeine logiſche Regeln der Uebereinſtimmung der Erkenntniß mit ſich ſelbſt gebracht.

Der Transscendentalen Analytik
Zweytes Hauptstück.
Von der Deduction der reinen Verstandesbegriffe.

Erster Abschnitt.

§. 13.

Von den Principien einer transscendentalen Deduction überhaupt.

Die Rechtslehrer, wenn sie von Befugnissen und Anmaßungen reden, unterscheiden in einem Rechtshandel die Frage über das, was Rechtens ist (quid juris), von der, die die Thatsache angeht (quid facti), und indem sie von beiden Beweis fordern, so nennen sie den erstern, der die Befugniß, oder auch den Rechtsanspruch darthun soll, die Deduction. Wir bedienen uns einer Menge empirischer Begriffe ohne jemandes Widerrede, und halten uns auch ohne Deduction berechtigt, ihnen einen Sinn und eingebildete Bedeutung zuzueignen, weil wir jederzeit die Erfahrung bey der Hand haben, ihre objective Realität zu beweisen. Es giebt indessen auch usurpirte Begriffe, wie etwa Glück, Schicksal, die zwar mit fast allgemeiner Nachsicht herumlaufen, aber doch bisweilen durch die Frage: quid juris, in Anspruch genommen werden, da man alsdenn wegen der Deduction derselben in nicht geringe Verlegenheit geräth, indem man keinen deutlichen Rechtsgrund weder aus der Erfahrung, noch der Vernunft anführen kann, dadurch die Befugniß seines Gebrauchs deutlich würde.

Unter den mancherley Begriffen aber, die das sehr vermischte Gewebe der menschlichen Erkenntniß ausmachen,

giebt es einige, die auch zum reinen Gebrauch a priori (völlig unabhängig von aller Erfahrung) beſtimmt ſind, und dieſer ihre Befugniß bedarf jederzeit einer Deduction; weil zu der Rechtmäßigkeit eines ſolchen Gebrauchs Beweiſe aus der Erfahrung nicht hinreichend ſind, man aber doch wiſſen muß, wie dieſe Begriffe ſich auf Objecte beziehen können, die ſich doch aus keiner Erfahrung hernehmen. Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie ſich Begriffe a priori auf Gegenſtände beziehen können, die transſcendentale Deduction derſelben, und unterſcheide ſie von der empiriſchen Deduction, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflection über dieſelbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmäßigkeit, ſondern das Factum betrifft, wodurch der Beſitz entſprungen.

Wir haben jetzt ſchon zweyerley Begriffe von ganz verſchiedener Art, die doch darin mit einander übereinkommen, daß ſie beiderſeits völlig a priori ſich auf Gegenſtände beziehen, nämlich die Begriffe des Raumes und der Zeit als Formen der Sinnlichkeit, und die Categorien als Begriffe des Verſtandes. Von ihnen eine empiriſche Deduction verſuchen wollen, würde ganz vergebliche Arbeit ſeyn; weil eben darin das Unterſcheidende ihrer Natur liegt, daß ſie ſich auf ihre Gegenſtände beziehen, ohne etwas zu deren Vorſtellung aus der Erfahrung entlehnt zu haben. Wenn alſo eine Deduction derſelben nöthig iſt, ſo wird ſie jederzeit transſcendental ſeyn müſſen.

Indeſſen kann man von dieſen Begriffen, wie von allem Erkenntniß, wo nicht das Principium ihrer Möglichkeit, doch die Gelegenheitsurſachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufſuchen, wo alsdenn die Eindrücke der Sinne den erſten Anlaß geben, die ganze Erkenntnißkraft in Anſehung ihrer zu eröffnen, und Erfahrung zu Stande zu bringen, die zwey ſehr ungleichartige Elemente enthält, nämlich eine Materie zur Erkenntniß aus den Sinnen, und eine gewiſſe Form, ſie zu ordnen, aus dem innern Quell des reinen Anſchauens und Denkens, die, bey Gelegenheit der er-

steren, zuerst in Ausübung gebracht werden, und Begriffe hervorbringen. Ein solches Nachspüren der ersten Bestrebungen unserer Erkenntnißkraft, um von einzelnen Wahrnehmungen zu allgemeinen Begriffen zu steigen, hat ohne Zweifel seinen großen Nutzen, und man hat es dem berühmten Locke zu verdanken, daß er dazu zuerst den Weg eröffnet hat. Allein eine Deduction der reinen Begriffe a priori kommt dadurch niemals zu Stande, denn sie liegt ganz und gar nicht auf diesem Wege, weil in Ansehung ihres künftigen Gebrauchs, der von der Erfahrung gänzlich unabhängig seyn soll, sie einen ganz andern Geburtsbrief, als den der Abstammung von Erfahrungen, müsse aufzuzeigen haben. Diese versuchte physiologische Ableitung, die eigentlich gar nicht Deduction heißen kann, weil sie eine quaestionem facti betrifft, will ich daher die Erklärung des Besitzes einer reinen Erkenntniß nennen. Es ist also klar, daß von diesen allein es eine transscendentale Deduction und keinesweges eine empirische geben könne, und das Letztere, in Ansehung der reinen Begriffe a priori, nichts als eitele Versuche sind, womit sich nur derjenige beschäftigen kann, welcher die ganz eigenthümliche Natur dieser Erkenntnisse nicht begriffen hat.

Ob nun aber gleich die einzige Art einer möglichen Deduction der reinen Erkenntniß a priori, nämlich die auf dem transscendentalen Wege eingeräumt wird, so erhellet dadurch doch eben nicht, daß sie so unumgänglich nothwendig sey. Wir haben oben die Begriffe des Raumes und der Zeit, vermittelst einer transscendentalen Deduction zu ihren Quellen verfolgt, und ihre objective Gültigkeit a priori erklärt und bestimmt. Gleichwohl geht die Geometrie ihren sichern Schritt durch lauter Erkenntnisse a priori, ohne daß sie sich, wegen der reinen und gesetzmäßigen Abkunft ihres Grundbegriffs vom Raume, von der Philosophie einen Beglaubigungsschein erbitten darf. Allein der Gebrauch des Begriffs geht in dieser Wissenschaft auch nur auf die äußere Sinnenwelt, von welcher der Raum die reine Form ihrer Anschauung ist, in welcher also alle geometrische Erkenntniß,

weil ſie ſich auf Anſchauung a priori gründet, unmittelbare Evidenz hat, und die Gegenſtände durch die Erkenntniß ſelbſt a priori (der Form nach) in der Anſchauung gegeben werden. Dagegen fängt mit den reinen Verſtandesbegriffen die unumgängliche Bedürfniß an, nicht allein vom ihnen ſelbſt, ſondern auch vom Raum die transſcendentale Deduction zu ſuchen, weil, da ſie von Gegenſtänden nicht durch Prädicate der Anſchauung und der Sinnlichkeit, ſondern des reinen Denkens a priori redet, ſie ſich auf Gegenſtände ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit allgemein beziehen, und die, da ſie nicht auf Erfahrung gegründet ſind, auch in der Anſchauung a priori kein Object vorzeigen können, worauf ſie vor aller Erfahrung ihre Syntheſis gründeten, und daher nicht allein wegen der objectiven Gültigkeit und Schranken ihres Gebrauchs Verdacht erregen, ſondern auch jenen Begriff des Raumes zweydeutig machen, dadurch, daß ſie ihn über die Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung zu gebrauchen geneigt ſind, weshalb auch oben von ihm eine transſcendentale Deduction von nöthen war. So muß denn der Leſer von der unumgänglichen Nothwendigkeit einer ſolchen transſcendentalen Deduction, ehe er einen einzigen Schritt im Felde der reinen Vernunft gethan hat, überzeugt werden; weil er ſonſt blind verfährt, und nachdem er mannigfaltig umher geirrt hat, doch wieder zu der Unwiſſenheit zurückkehren muß, von der er ausgegangen war. Er muß aber auch die unvermeidliche Schwierigkeit zum voraus deutlich einſehen, damit er nicht über Dunkelheit klage, wo die Sache ſelbſt tief eingehüllt iſt, oder über die Wegräumung der Hinderniſſe zu früh verdroſſen werden, weil es darauf ankommt, entweder alle Anſprüche zu Einſichten der reinen Vernunft, als das beliebteſte Feld, nämlich dasjenige über die Grenzen aller möglichen Erfahrung hinaus, völlig aufzugeben, oder dieſe critiſche Unterſuchung zur Vollkommenheit zu bringen.

Wir haben oben an den Begriffen des Raumes und der Zeit mit leichter Mühe begreiflich machen können, wie dieſe

als Erkenntnisse a priori sich gleichwohl auf Gegenstände nothwendig beziehen müssen, und eine synthetische Erkenntniß derselben, unabhängig von aller Erfahrung, möglich machten. Denn da nur vermittelst solcher reinen Formen der Sinnlichkeit uns ein Gegenstand erscheinen, d. i. ein Object der empirischen Anschauung seyn kann, so sind Raum und Zeit reine Anschauungen, welche die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände als Erscheinungen a priori enthalten, und die Synthesis in denselben hat objective Gültigkeit.

Die Categorien des Verstandes dagegen stellen uns gar nicht die Bedingungen vor, unter denen Gegenstände in der Anschauung gegeben werden, mithin können uns allerdings Gegenstände erscheinen, ohne daß sie sich nothwendig auf Functionen des Verstandes beziehen müssen, und dieser also die Bedingungen derselben a priori enthielte. Daher zeigt sich hier eine Schwierigkeit, die wir im Felde der Sinnlichkeit nicht antrafen, wie nämlich subjective Bedingungen des Denkens sollten objective Gültigkeit haben, d. i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntniß der Gegenstände abgeben: denn ohne Functionen des Verstandes können allerdings Erscheinungen in der Anschauung gegeben werden. Ich nehme z. B. den Begriff der Ursache, welcher eine besondere Art der Synthesis bedeutet, da auf etwas A was ganz verschiedenes B nach einer Regel gesetzt wird. Es ist a priori nicht klar, warum Erscheinungen etwas dergleichen enthalten sollten (denn Erfahrungen kann man nicht zum Beweise anführen, weil die objective Gültigkeit dieses Begriffs a priori muß dargethan werden können), und es ist daher a priori zweifelhaft, ob ein solcher Begriff nicht etwa gar leer sey und überall unter den Erscheinungen keinen Gegenstand antreffe. Denn daß Gegenstände der sinnlichen Anschauung denen im Gemüth a priori liegenden formalen Bedingungen der Sinnlichkeit gemäß seyn müssen, ist daraus klar, weil sie sonst nicht Gegenstände für uns seyn würden; daß sie aber auch überdem den Bedingungen, deren der Verstand zur synthetischen Einsicht

des Denkens bedarf, gemäß ſeyn müſſen, davon iſt die Schlußfolge nicht ſo leicht einzuſehen. Denn es könnten wohl allenfalls Erſcheinungen ſo beſchaffen ſeyn, daß der Verſtand ſie den Bedingungen ſeiner Einheit gar nicht gemäß fände, und Alles ſo in Verwirrung läge, daß z. B. in der Reihenfolge der Erſcheinungen ſich nichts darböte, was eine Regel der Syntheſis an die Hand gäbe, und alſo dem Begriffe der Urſache und Wirkung entſpräche, ſo daß mithin dieſer Begriff alſo ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre. Erſcheinungen würden nichts deſto weniger unſerer Anſchauung Gegenſtände darbieten, denn die Anſchauung bedarf der Functionen des Denkens auf keine Weiſe.

Gedächte man ſich von der Mühſamkeit dieſer Unterſuchungen dadurch loszuwickeln, daß man ſagte: Die Erfahrung böte unabläſſig Beyſpiele einer ſolchen Regelmäßigkeit der Erſcheinungen dar, die genugſam Anlaß geben, den Begriff der Urſache davon abzuſondern, und dadurch zugleich die objective Gültigkeit eines ſolchen Begriffs zu bewähren, ſo bemerkt man nicht, daß auf dieſe Weiſe der Begriff der Urſache gar nicht entſpringen kann, ſondern daß er entweder völlig a priori im Verſtande gegründet ſeyn, oder als ein bloßes Hirngeſpinnſt gänzlich aufgegeben werden müſſe. Denn dieſer Begriff erfordert durchaus, daß etwas A von der Art ſey, daß ein andres B daraus nothwendig und nach einer ſchlechthin allgemeinen Regel folge. Erſcheinungen geben gar wohl Fälle an die Hand, aus denen eine Regel möglich iſt, nach der etwas gewöhnlicher Maßen geſchieht, aber niemals, daß der Erfolg nothwendig ſey, daher der Syntheſis der Urſach und Wirkung auch eine Dignität anhängt, die man gar nicht empiriſch ausdrücken kann, nämlich, daß die Wirkung nicht bloß zu der Urſache hinzu komme, ſondern durch dieſelbe geſetzt ſey, und aus ihr erfolge. Die ſtrenge Allgemeinheit der Regel iſt auch gar keine Eigenſchaft empiriſcher Regeln, die durch Induction keine andere, als comparative Allgemeinheit, d. i. ausgebreitete Brauchbarkeit, bekommen können. Nun würde

sich aber der Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe gänzlich ändern, wenn man sie nur als empirische Producte behandeln wollte.

Uebergang zur transsc. Deduction der Categorien.

Es sind nur zwey Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich auf einander nothwendiger Weise beziehen, und gleichsam einander begegnen können. Entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung, oder diese den Gegenstand allein möglich macht. Ist das Erstere, so ist diese Beziehung nur empirisch, und die Vorstellung ist niemals a priori möglich. Und dies ist der Fall mit Erscheinungen in Ansehung dessen, was an ihnen zur Empfindung gehört. Ist aber das Zweyte, weil Vorstellung an sich selbst (denn von dessen Causalität, vermittelst des Willens, ist hier gar nicht die Rede), ihren Gegenstand dem Daseyn nach nicht hervorbringt, so ist doch die Vorstellung in Ansehung des Gegenstandes alsdenn a priori bestimmend, wenn durch sie allein es möglich ist, etwas als einen Gegenstand zu erkennen. Es sind aber zwey Bedingungen, unter denen allein die Erkenntniß eines Gegenstandes möglich ist, erstlich Anschauung, dadurch derselbe, aber nur als Erscheinung, gegeben wird: zweytens Begriff, dadurch ein Gegenstand gedacht wird, der dieser Anschauung entspricht. Es ist aber aus dem obigen klar, daß die erste Bedingung, nämlich die, unter der allein Gegenstände angeschaut werden können, in der That den Objecten der Form nach a priori im Gemüth zum Grunde liegen. Mit dieser formalen Bedingung der Sinnlichkeit stimmen also alle Erscheinungen nothwendig überein, weil sie nur durch dieselbe erscheinen, d. i. empirisch angeschauet und gegeben werden können. Nun fragt es sich, ob nicht auch Begriffe a priori vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenn gleich nicht angeschauet, dennoch als Gegenstand überhaupt gedacht wird, denn alsdenn ist alle empirische Erkenntniß der Gegenstände solchen Be-

griffen nothwendiger Weiſe gemäß, weil, ohne deren Vorausſetzung, nichts als Object der Erfahrung möglich iſt. Nun enthält aber alle Erfahrung außer der Anſchauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen Begriff von einem Gegenſtande, der in der Anſchauung gegeben wird, oder erſcheint: demnach werden Begriffe von Gegenſtänden überhaupt, als Bedingungen a priori aller Erfahrungserkenntniß zum Grunde liegen: folglich wird die objective Gültigkeit der Categorien, als Begriffe a priori, darauf beruhen, daß durch ſie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich ſey. Denn alsdenn beziehen ſie ſich nothwendiger Weiſe und a priori auf Gegenſtände der Erfahrung, weil nur vermittelſt ihrer überhaupt irgend ein Gegenſtand der Erfahrung gedacht werden kann.

Die transſc. Deduction aller Begriffe a priori hat alſo ein Principium, worauf die ganze Nachforſchung gerichtet werden muß, nämlich dieſes: daß ſie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrungen erkannt werden müſſen, (es ſey der Anſchauung, die in ihr angetroffen wird, oder des Denkens). Begriffe, die den objectiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, ſind eben darum nothwendig. Die Entwickelung der Erfahrung aber, worin ſie angetroffen werden, iſt nicht ihre Deduction (ſondern Illuſtration), weil ſie dabey doch nur zufällig ſeyn würden. Ohne dieſe urſprüngliche Beziehung auf mögliche Erfahrung, in welcher alle Gegenſtände der Erkenntniß vorkommen, würde die Beziehung derſelben auf irgend ein Object gar nicht begriffen werden können.

Der berühmte Locke hatte, aus Ermangelung dieſer Betrachtung, und weil er reine Begriffe des Verſtandes in der Erfahrung antraf, ſie auch von der Erfahrung abgeleitet, und verfuhr doch ſo inconſequent, daß er damit Verſuche zu Erkenntniſſen wagte, die weit über alle Erfahrungsgrenze hinausgehen. David Hume erkannte, um das Letztere thun zu können, ſey es nothwendig, daß dieſe Begriffe ihren Urſprung a priori haben müßten. Da er ſich aber

gar nicht erklären konnte, wie es möglich sey, daß der Verstand Begriffe, die an sich im Verstande nicht verbunden sind, doch als im Gegenstande nothwendig verbunden denken müsse, und darauf nicht verfiel, daß vielleicht der Verstand durch diese Begriffe selbst Urheber der Erfahrung, worin seine Gegenstände angetroffen werden, seyn könne, so leitete er sie, durch Noth gedrungen, von der Erfahrung ab (nämlich von einer durch öftere Association in der Erfahrung entsprungenen subjectiven Nothwendigkeit, welche zuletzt fälschlich für objectiv gehalten wird, d. i. der Gewohnheit), verfuhr aber hernach sehr consequent, darin, daß er es für unmöglich erklärte, mit diesen Begriffen und den Grundsätzen, die sie veranlassen, über die Erfahrungsgrenze hinauszugehen. Die empirische Ableitung aber, worauf beyde verfielen, läßt sich mit der Wirklichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnisse a priori, die wir haben, nämlich der reinen Mathematik und allgemeinen Naturwissenschaft, nicht vereinigen, und wird also durch das Factum widerlegt.

Der erste dieser beyden berühmten Männer öffnete der Schwärmerey Thür und Thor, weil die Vernunft, wenn sie einmal Befugnisse auf ihrer Seite hat, sich nicht mehr durch unbestimmte Anpreisungen der Mäßigung in Schranken halten läßt; der zweyte ergab sich gänzlich dem Scepticism, da er einmal eine so allgemeine, für Vernunft gehaltene Täuschung unseres Erkenntnißvermögens glaubte entdeckt zu haben. — Wir sind jetzt im Begriffe einen Versuch zu machen, ob man nicht die menschliche Vernunft zwischen diesen beyden Klippen glücklich durchbringen, ihr bestimmte Grenzen anweisen, und dennoch das ganze Feld ihrer zweckmäßigen Thätigkeit für sie geöffnet erhalten könne.

Vorher will ich nur noch die Erklärung der Categorien voranschicken. Sie sind Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Functionen zu Urtheilen als bestimmt angesehen wird. So war die Function des cate-

goriſchen Urtheils die des Verhältniſſes des Subjects zum Prädicat, z. B. alle Körper ſind theilbar. Allein in Anſehung des bloß logiſchen Gebrauchs des Verſtandes blieb es unbeſtimmt, welchem von beyden Begriffen die Function des Subjects, und welchem die des Prädicats man geben wolle. Denn man kann auch ſagen: Einiges Theilbare iſt ein Körper. Durch die Categorie der Subſtanz aber, wenn ich den Begriff eines Körpers darunter bringe, wird es beſtimmt: daß ſeine empiriſche Anſchauung in der Erfahrung immer nur als Subject, niemals als bloßes Prädicat betrachtet werden müſſe; und ſo in allen übrigen Categorien.

Der

Deduction der reinen Verſtandesbegriffe

Zweyter Abſchnitt.

Transſcendentale Deduction der reinen Verſtandesbegriffe.

---

§. 15.

Von der Möglichkeit einer Verbindung überhaupt.

Das Mannigfaltige der Vorſtellungen kann in einer Anſchauung gegeben werden, die bloß ſinnlich, d. i. nichts als Empfänglichkeit iſt, und die Form dieſer Anſchauung kann a priori in unſerem Vorſtellungsvermögen liegen, ohne doch etwas andres, als die Art zu ſeyn, wie das Subject afficirt wird. Allein die Verbindung (conjunctio) eines Mannigfaltigen überhaupt kann niemals durch Sinne in uns kommen, und kann alſo auch nicht in der reinen Form der ſinnlichen Anſchauung zugleich mit enthalten ſeyn; denn ſie iſt ein Actus der Spontaneität der Vorſtellungskraft, und, da man dieſe, zum Unterſchiede von der Sinnlichkeit, Verſtand nennen muß, ſo iſt alle Verbindung, wir mögen

uns ihrer bewußt werden oder nicht, es mag eine Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung, oder mancherley Begriffe, und an der ersteren der sinnlichen, oder nicht sinnlichen Anschauung seyn, eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung Synthesis belegen würden, um dadurch zugleich bemerklich zu machen, daß wir uns nichts, als im Objecte verbunden, vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, und unter allen Vorstellungen die Verbindung die einzige ist, die nicht durch Objecte gegeben, sondern nur vom Subjecte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Actus seiner Selbstthätigkeit ist. Man wird hier leicht gewahr, daß diese Handlung ursprünglich einig, und für alle Verbindung gleichgeltend seyn müsse, und daß die Auflösung Analysis, die ihr Gegentheil zu seyn scheint, sie doch jederzeit voraussetze; denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen, weil es nur durch ihn als verbunden der Vorstellungskraft hat gegeben werden müssen.

Aber der Begriff der Verbindung führt außer dem Begriffe des Mannigfaltigen, und der Synthesis desselben, noch den der Einheit desselben bey sich. Verbindung ist Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen *). Die Vorstellung dieser Einheit kann also nicht aus der Verbindung entstehen, sie macht vielmehr dadurch, daß sie zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererst möglich. Diese Einheit, die a priori vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht, ist nicht etwa jene Categorie der Einheit (§. 10.); denn alle Categorien gründen sich auf logische Functionen in Urtheilen; in diesen aber ist schon Verbindung, mithin Einheit gege-

*) Ob die Vorstellungen selbst identisch sind, und also eine durch die andere analytisch könne gedacht werden, das kommt hier nicht in Betrachtung. Das Bewußtseyn der einen ist, so fern vom Mannigfaltigen die Rede ist, vom Bewußtseyn der andern doch immer zu unterscheiden, und auf die Synthesis dieses (möglichen) Bewußtseyns kommt es hier allein an.

gegebener Begriffe gedacht. Die Categorie ſetzt alſo ſchon Verbindung voraus. Alſo müſſen wir dieſe Einheit (als qualitative §. 12.) noch höher ſuchen, nämlich in demjenigen, was ſelbſt den Grund der Einheit verſchiedener Begriffe in Urtheilen, mithin der Möglichkeit des Verſtandes, ſogar in ſeinem logiſchen Gebrauche enthält.

§. 16.

Von der urſprünglich-ſynthetiſchen Einheit der Apperception.

Das: Ich denke, muß alle meine Vorſtellungen begleiten können; denn ſonſt würde etwas in mir vorgeſtellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben ſo viel heißt, als die Vorſtellung würde entweder unmöglich, oder wenigſtens für mich nichts ſeyn. Diejenige Vorſtellung, die vor allem Denken gegeben ſeyn kann, heißt Anſchauung. Alſo hat alles Mannigfaltige der Anſchauung eine nothwendige Beziehung auf das: Ich denke, in demſelben Subject, darin dieſes Mannigfaltige angetroffen wird. Dieſe Vorſtellung aber iſt ein Actus der Spontaneität, d. i. ſie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angeſehen werden. Ich nenne ſie die reine Apperception, um ſie von der empiriſchen zu unterſcheiden, oder auch die urſprüngliche Apperception, weil ſie dasjenige Selbſtbewußtſeyn iſt, was, indem es die Vorſtellung Ich denke hervorbringt, die alle andere muß begleiten können, und in allem Bewußtſeyn ein und daſſelbe iſt, von keiner weiter begleitet werden kann. Ich nenne auch die Einheit derſelben die transſcendentale Einheit des Selbſtbewußtſeyns, um die Möglichkeit der Erkenntniß a priori aus ihr zu bezeichnen. Denn die mannigfaltigen Vorſtellungen, die in einer gewiſſen Anſchauung gegeben werden, würden nicht insgeſammt meine Vorſtellungen ſeyn, wenn ſie nicht insgeſammt zu einem Selbſtbewußtſeyn gehöreten, d. i. als meine Vorſtellungen (ob ich mir ihrer gleich nicht als ſolcher bewußt bin) müſſen ſie doch der Be-

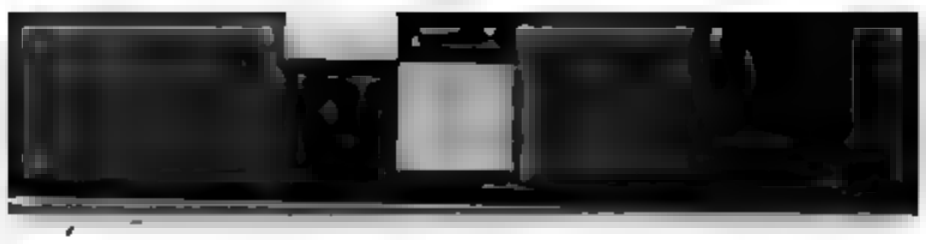
dingung nothwendig gemäß seyn, unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewußtseyn zusammenstehen können, weil sie sonst nicht durchgängig mir angehören würden. Aus dieser ursprünglichen Verbindung läßt sich vieles folgern.

Nämlich diese durchgängige Identität der Apperception eines in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen enthält eine Synthesis der Vorstellungen, und ist nur durch das Bewußtseyn dieser Synthesis möglich. Denn das empirische Bewußtseyn, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjects. Diese Beziehung geschieht also dadurch noch nicht, daß ich jede Vorstellung mit Bewußtseyn begleite, sondern daß ich eine zu der andern hinzusetze und mir der Synthesis derselben bewußt bin. Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewußtseyn verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die Identität des Bewußtseyns in diesen Vorstellungen selbst vorstelle, d. i. die analytische Einheit der Apperception ist nur unter der Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich *). Der Gedanke: diese in der Anschauung gegebene Vorstellungen gehören mir insgesammt zu, heißt demnach so viel, als ich vereinige sie in

*) Die analytische Einheit des Bewußtseyns hängt allen gemeinsamen Begriffen, als solchen, an, z. B. wenn ich mir roth überhaupt denke, so stelle ich mir dadurch eine Beschaffenheit vor, die (als Merkmal) irgend woran angetroffen, oder mit anderen Vorstellungen verbunden seyn kann; also nur vermöge einer vorausgedachten möglichen synthetischen Einheit kann ich mir die analytische vorstellen. Eine Vorstellung, die als Verschiedenen gemein gedacht werden soll, wird als zu solchen gehörig angesehen, die außer ihr noch etwas Verschiedenes an sich haben, folglich muß sie in synthetischer Einheit mit andern (wenn gleich nur möglichen Vorstellungen) vorher gedacht werden, ehe ich die analytische Einheit des Bewußtseyns, welche sie zum conceptus communis macht, an ihr denken kann. Und so ist die synthetische Einheit der Apperception der höchste Punct, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transscendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.

einem Selbſtbewußtſeyn, oder kann ſie wenigſtens darin vereinigen, und ob er gleich ſelbſt noch nicht das Bewußtſeyn, der Syntheſis der Vorſtellungen iſt, ſo ſetzt er doch die Möglichkeit der letzteren voraus, d. i. nur dadurch, daß ich das Mannigfaltige derſelben in einem Bewußtſeyn begreifen kann, nenne ich dieſelbe insgeſammt meine Vorſtellungen; denn ſonſt würde ich ein ſo vielfärbiges verſchiedenes Selbſt haben, als ich Vorſtellungen habe, deren ich mir bewußt bin. Synthetiſche Einheit des Mannigfaltigen der Anſchauungen, als a priori gegeben, iſt alſo der Grund der Identität der Apperception ſelbſt, die a priori allem meinen beſtimmten Denken vorhergeht. Verbindung liegt aber nicht in den Gegenſtänden, und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnet und in den Verſtand dadurch allererſt aufgenommen werden, ſondern iſt allein eine Verrichtung des Verſtandes, der ſelbſt nichts weiter iſt, als das Vermögen, a priori zu verbinden, und das Mannigfaltige gegebener Vorſtellungen unter Einheit der Apperception zu bringen, welcher Grundſatz der oberſte im ganzen menſchlichen Erkenntniß iſt.

Dieſer Grundſatz der nothwendigen Einheit der Apperception iſt nun zwar ſelbſt identiſch, mithin ein analytiſcher Satz, erklärt aber doch eine Syntheſis des in einer Anſchauung gegebenen Mannigfaltigen als nothwendig, ohne welche jene durchgängige Identität des Selbſtbewußtſeyns nicht gedacht werden kann. Denn durch das Ich, als einfache Vorſtellung, iſt nichts Mannigfaltiges gegeben; in der Anſchauung, die davon unterſchieden iſt, kann es nur gegeben und durch Verbindung in einem Bewußtſeyn gedacht werden. Ein Verſtand, in welchem durch das Selbſtbewußtſeyn zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde anſchauen; der unſere kann nur denken und muß in den Sinnen die Anſchauung ſuchen. Ich bin mir alſo des identiſchen Selbſt bewußt, in Anſehung des Mannifaltigen der mir in einer Anſchauung gegebenen Vorſtellungen, weil ich ſie insgeſammt meine Vorſtellungen nenne, die eine aus-



machen. Das ist aber so viel, als daß ich mit einer nothwendigen Synthesis derselben a priori bewußt bin, welche die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception heißt, unter der alle mir gegebene Vorstellungen stehen, aber unter die sie auch durch eine Synthesis gebracht werden müssen.

§. 17.

Der Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperception ist das oberste Princip alles Verstandesgebrauchs.

Der oberste Grundsatz der Möglichkeit aller Anschauung in Beziehung auf die Sinnlichkeit war laut der transsc. Aesthetik: daß alles Mannigfaltige derselben unter den formalen Bedingungen des Raumes und der Zeit stehe. Der oberste Grundsatz eben derselben in Beziehung auf den Verstand ist: daß alles Mannigfaltige der Anschauung unter Bedingungen der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception stehe *). Unter dem ersteren stehen alle mannigfaltigen Vorstellungen der Anschauungen, so fern sie uns gegeben werden, unter dem zweyten so fern sie in einem Bewußtseyn müssen verbunden werden können; denn ohne das kann nichts dadurch gedacht oder erkannt werden, weil die gegebenen Vorstellungen den Actus der Apperceptio, Ich denke, nicht gemein haben, und dadurch nicht in einem Selbstbewußtseyn zusammengefaßt seyn würden.

Verstand ist, allgemein zu reden, das Vermögen der Erkenntnisse. Diese bestehen in der bestimmten

*) Der Raum und die Zeit und alle Theile derselben sind Anschauungen, mithin einzelne Vorstellungen mit dem Mannigfaltigen, das sie in sich enthalten (siehe die transsc. Aesthetik), mithin nicht bloße Begriffe, durch die eben dasselbe Bewußtseyn, als in vielen Vorstellungen, sondern viele Vorstellungen als in einer, und deren Bewußtseyn, enthalten, mithin als zusammengesetzt, folglich die Einheit des Bewußtseyns, als synthetisch, aber doch ursprünglich angetroffen wird. Die Einzelheit desselben ist wichtig in der Anwendung (siehe §. 25.).

Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Object. Object aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist. Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewußtseyns in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewußtseyns dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objective Gültigkeit, folglich, daß sie Erkenntnisse werden, ausmacht, und worauf also selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht.

Das erste reine Verstandeserkenntniß also, worauf sein ganzer übriger Gebrauch sich gründet, welches auch zugleich von allen Bedingungen der sinnlichen Anschauung ganz unabhängig ist, ist nun der Grundsatz der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception. So ist die bloße Form der äußeren sinnlichen Anschauung, der Raum, noch gar keine Erkenntniß; er giebt nur das Mannigfaltige der Anschauung a priori zu einem möglichen Erkenntniß. Um aber irgend etwas im Raume zu erkennen, z. B. eine Linie, muß ich sie ziehen, und also eine bestimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen synthetisch zu Stande bringen, so, daß die Einheit dieser Handlung zugleich die Einheit des Bewußtseyns (im Begriffe einer Linie) ist, und dadurch allererst ein Object (ein bestimmter Raum) erkannt wird. Die synthetische Einheit des Bewußtseyns ist also eine objective Bedingung aller Erkenntniß; nicht deren ich bloß selbst bedarf, um ein Object zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muß, um für mich Object zu werden, weil auf andere Art, und ohne diese Synthesis, das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewußtseyn vereinigen würde.

Dieser letzte Satz ist, wie gesagt, selbst analytisch, ob er zwar die synthetische Einheit zur Bedingung alles Denkens macht; denn er sagt nichts weiter, als, daß alle meine Vorstellungen in irgend einer gegebenen Anschauung unter der Bedingung stehen müssen, unter der ich sie allein als

meine Vorstellungen zu dem identischen Selbst rechnen, und also, als in einer Apperception synthetisch verbunden, durch den allgemeinen Ausdruck Ich denke zusammenfassen kann.

Aber dieser Grundsatz ist doch nicht ein Princip für jeden überhaupt möglichen Verstand, sondern nur für den, durch dessen reine Apperception in der Vorstellung: Ich bin, noch gar nichts Mannigfaltiges gegeben ist. Derjenige Verstand, durch dessen Selbstbewußtseyn zugleich das Mannigfaltige der Anschauung gegeben würde, ein Verstand, durch dessen Vorstellung zugleich die Objecte dieser Vorstellung existirten, würde einen besondern Actus der Synthesis des Mannigfaltigen zu der Einheit des Bewußtseyns nicht bedürfen, deren der menschliche Verstand, der bloß denkt, nicht anschaut, bedarf. Aber für den menschlichen Verstand ist er doch unvermeidlich der erste Grundsatz, so, daß er sich sogar von einem andern möglichen Verstande, entweder einem solchen, der selbst anschauete, oder, wenn gleich eine sinnliche Anschauung, aber doch von anderer Art, als die im Raume und der Zeit, zum Grunde liegend besäße, sich nicht den mindesten Begriff machen kann.

§. 18.

Was objective Einheit des Selbstbewußtseyns sey.

Die transscendentale Einheit der Apperception ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Object vereinigt wird. Sie heißt darum objectiv, und muß von der subjectiven Einheit des Bewußtseyns unterschieden werden, die eine Bestimmung des innern Sinnes ist, dadurch jenes Mannigfaltige der Anschauung zu einer solchen Verbindung empirisch gegeben wird. Ob ich mir des Mannigfaltigen als zugleich, oder nach einander, empirisch bewußt seyn könne, kommt auf Umstände oder empirische Bedingungen, an. Daher die empirische Einheit des Be-

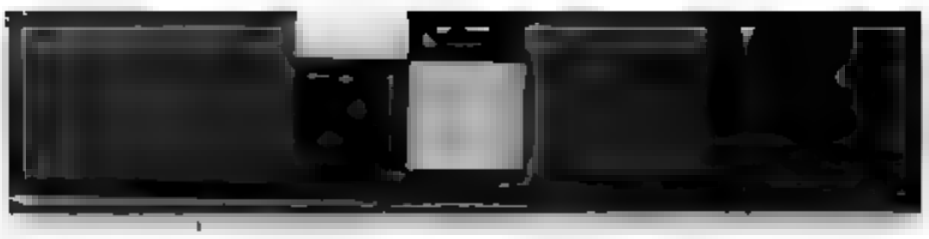
wußtſeyns, durch Aſſociation der Vorſtellungen, ſelbſt eine Erſcheinung betrifft, und ganz zufällig iſt. Dagegen ſteht die reine Form der Anſchauung in der Zeit, bloß als Anſchauung überhaupt, die ein gegebenes Mannigfaltiges enthält, unter der urſprünglichen Einheit des Bewußtſeyns, lediglich durch die nothwendige Beziehung des Mannigfaltigen der Anſchauung zum Einen: Ich denke; alſo durch die reine Syntheſis des Verſtandes, welche a priori der empiriſchen zum Grunde liegt. Jene Einheit iſt allein objectiv gültig; die empiriſche Einheit der Apperception, die wir hier nicht erwägen, und die auch nur von der erſteren, unter gegebenen Bedingungen in concreto, abgeleitet iſt, hat nur ſubjective Gültigkeit. Einer verbindet die Vorſtellung eines gewiſſen Worts mit einer Sache, die andere mit einer anderen Sache; und die Einheit des Bewußtſeyns, in dem, was empiriſch iſt, iſt in Anſehung deſſen, was gegeben iſt, nicht nothwendig und allgemein geltend.

§. 19.

Die logiſche Form aller Urtheile beſteht in der objectiven Einheit der Apperception der darin enthaltenen Begriffe.

Ich habe mich niemals durch die Erklärung, welche die Logiker von einem Urtheile überhaupt geben, befriedigen können: es iſt, wie ſie ſagen, die Vorſtellung eines Verhältniſſes zwiſchen zwey Begriffen. Ohne nun hier über das Fehlerhafte der Erklärung, daß ſie allenfalls nur auf categoriſche, aber nicht hypothetiſche und disjunctive Urtheile paßt (als welche letztere nicht ein Verhältniß von Begriffen, ſondern ſelbſt von Urtheilen enthalten), mit ihnen zu zanken (ohnerachtet aus dieſem Verſehen der Logik manche läſtige Folgen erwachſen ſind, *) merke ich nur an,

*) Die weitläuftige Lehre von den vier ſyllogiſtiſchen Figuren betrifft nur die categoriſchen Vernunftſchlüſſe, und, ob ſie zwar nichts weiter iſt, als eine Kunſt, durch Verſteckung unmittelbarer Schlüſſe (consequentiae immediatae) unter die Prämiſſen eines reinen Vernunftſchluſſes, den Schein mehrerer Schl-



daß, worin dieſes Verhältniß beſtehe, hier nicht beſtimmt iſt.

Wenn ich aber die Beziehung gegebener Erkenntniſſe in jedem Urtheile genauer unterſuche, und ſie, als dem Verſtande angehörige, von dem Verhältniſſe nach Geſetzen der reproductiven Einbildungskraft (welches nur ſubjective Gültigkeit hat) unterſcheide, ſo finde ich, daß ein Urtheil nichts anders ſey, als die Art, gegebene Erkenntniſſe zur objectiven Einheit der Apperception zu bringen. Darauf zielt das Verhältnißwörtchen iſt in denſelben, um die objective Einheit gegebener Vorſtellungen von der ſubjectiven zu unterſcheiden. Denn dieſes bezeichnet die Beziehung derſelben auf die urſprüngliche Apperception und die nothwendige Einheit derſelben, wenn gleich das Urtheil ſelbſt empiriſch, mithin zufällig iſt, z. B. die Körper ſind ſchwer. Damit ich zwar nicht ſagen will, dieſe Vorſtellungen gehören in der empiriſchen Anſchauung nothwendig zu einander, ſondern ſie gehören vermöge der nothwendigen Einheit der Apperception in der Syntheſis der Anſchauungen zu einander, d. i. nach Principien der objectiven Beſtimmung aller Vorſtellungen, ſo fern daraus Erkenntniß werden kann, welche Principien alle aus dem Grundſatze der transſcendentalen Einheit der Apperception abgeleitet ſind. Dadurch allein wird aus dieſem Verhältniſſe ein Urtheil, d. i. ein Verhältniß, das objectiv gültig iſt, und ſich von dem Verhältniſſe eben derſelben Vorſtellungen, worin bloß ſubjective Gültigkeit wäre, z. B. nach Geſetzen der Aſſociation, hinreichend unterſcheidet. Nach den letzteren würde ich nur ſagen können: Wenn ich einen Körper trage, ſo fühle ich einen Druck der Schwere; aber nicht: er, der Körper, iſt ſchwer; welches ſo viel ſagen will, als, dieſe beiden Vorſtellungen ſind im Object, d. i. ohne Unterſchied des Zu-

arten, als des in der erſten Figur, zu erſchleichen, ſo würde ſie doch dadurch allein kein ſonderliches Glück gemacht haben, wenn es ihr nicht gelungen wäre, die categoriſchen Urtheile, als die, worauf ſich alle andere müſſen beziehen laſſen, in ausſchließliches Anſehen zu bringen, welches aber nach §. 9. falſch iſt.

ſtandes des Subjects, verbunden, und nicht bloß in der Wahrnehmung (ſo oft ſie auch wiederholt ſeyn mag) beyſammen.

§. 20.

Alle ſinnliche Anſchauungen ſtehen unter den Categorien, als Bedingungen, unter denen allein das Mannigfaltige derſelben in ein Bewußtſeyn zuſammenkommen kann.

Das Mannigfaltige in einer ſinnlichen Anſchauung Gegebene gehört nothwendig unter die urſprüngliche ſynthetiſche Einheit der Apperception, weil durch dieſe die Einheit der Anſchauung allein möglich iſt (§. 17.). Diejenige Handlung des Verſtandes aber, durch die das Mannigfaltige gegebener Vorſtellungen (ſie mögen Anſchauungen oder Begriffe ſeyn) unter eine Apperception überhaupt gebracht wird, iſt die logiſche Function der Urtheile. (§. 19.) Alſo iſt alles Mannigfaltige, ſo ferne in Einer empiriſchen Anſchauung gegeben iſt, in Anſehung einer der logiſchen Functionen zu urtheilen beſtimmt, durch die es nämlich zu einem Bewußtſeyn überhaupt gebracht wird. Nun ſind aber die Categorien nichts anders, als eben dieſe Functionen zu urtheilen, ſo fern das Mannigfaltige einer gegebenen Anſchauung in Anſehung ihrer beſtimmt iſt. (§. 13.) Alſo ſteht auch das Mannigfaltige in einer gegebenen Anſchauung nothwendig unter Categorien.

§. 21.

Anmerkung.

Ein Mannigfaltiges, das ich in der Anſchauung, die ich die meinige nenne, enthalten iſt, wird durch die Syntheſis des Verſtandes als zur nothwendigen Einheit des Selbſtbewußtſeyns gehörig vorgeſtellt, und dieſes geſchieht durch

die Categorie *). Diese zeigt also an: daß das empirische Bewußtseyn eines gegebenen Mannigfaltigen Einer Anschauung eben sowohl unter einem reinen Selbstbewußtseyn a priori, wie empirische Anschauung unter einer reinen sinnlichen, die gleichfalls a priori Statt hat, stehe. — Im obigen Satze ist also der Anfang einer Deduction der reinen Verstandesbegriffe gemacht, in welcher ich, da die Categorien unabhängig von Sinnlichkeit bloß im Verstande entspringen, noch von der Art, wie das Mannigfaltige zu einer empirischen Anschauung gegeben werde, abstrahiren muß, um nur auf die Einheit, die in die Anschauung vermittelst der Categorie durch den Verstand hinzukommt, zu sehen. In der Folge (§. 26.) wird aus der Art, wie in der Sinnlichkeit die empirische Anschauung gegeben wird, gezeigt werden, daß die Einheit derselben keine andere sey, als welche die Categorie nach dem vorigen §. 20. dem Mannigfaltigen einer gegebenen Anschauung überhaupt vorschreibt, und dadurch also, daß ihre Gültigkeit a priori in Ansehung aller Gegenstände unserer Sinne erklärt wird, die Absicht der Deduction allererst völlig erreicht werden.

Allein von einem Stücke konnte ich im obigen Beweise doch nicht abstrahiren, nämlich davon, daß das Mannigfaltige für die Anschauung noch vor der Synthesis des Verstandes, und unabhängig von ihr, gegeben seyn müsse; wie aber, bleibt hier unbestimmt. Denn wollte ich mir einen Verstand denken, der selbst anschaute (wie etwa einen göttlichen, der nicht gegebene Gegenstände sich vorstellete, sondern durch dessen Vorstellung die Gegenstände selbst zugleich gegeben, oder hervorgebracht würden), so würden die Categorien in Ansehung eines solchen Erkenntnisses gar keine Bedeutung haben. Sie sind nur Regeln für einen Ver-

*) Der Beweisgrund beruht auf der vorgestellten Einheit der Anschauung, dadurch ein Gegenstand gegeben wird, welche jederzeit eine Synthesis des Mannigfaltigen zu einer Anschauung Gegebenen in sich schließt, und schon die Beziehung dieses letzteren auf Einheit der Apperception enthält.

ſtand, deſſen ganzes Vermögen im Denken beſteht, d. i. in der Handlung, die Syntheſis des Mannigfaltigen, welches ihm anderweitig in der Anſchauung gegeben worden, zur Einheit der Apperception zu bringen, der alſo für ſich gar nichts erkennt, ſondern nur den Stoff zur Erkenntniß, die Anſchauung, die ihm durchs Object gegeben werden muß, verbindet und ordnet. Von der Eigenthümlichkeit unſers Verſtandes aber, nur vermittelſt der Categorien und nur gerade durch dieſe Art und Zahl derſelben Einheit der Apperception a priori zu Stande zu bringen, läßt ſich eben ſo wenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade dieſe und keine andere Functionen zu Urtheilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unſerer möglichen Anſchauung ſind.

§. 22.

Die Categorie hat keinen andern Gebrauch zum Erkenntniſſe der Dinge, als ihre Anwendung auf Gegenſtände der Erfahrung.

Sich einen Gegenſtand denken und einen Gegenſtand erkennen, iſt alſo nicht einerley. Zum Erkenntniſſe gehören nämlich zwey Stücke: erſtlich der Begriff, dadurch überhaupt ein Gegenſtand gedacht wird (die Categorie) und zweytens die Anſchauung, dadurch er gegeben wird; denn, könnte dem Begriffe eine correſpondirende Anſchauung gar nicht gegeben werden, ſo wäre er ein Gedanke der Form nach, aber ohne allen Gegenſtand, und durch ihn gar keine Erkenntniß von irgend einem Dinge möglich; weil es, ſo viel ich wüßte, nichts gäbe, noch geben könnte, worauf mein Gedanke angewandt werden könne. Nun iſt alle uns mögliche Anſchauung ſinnlich (Aeſthetik), alſo kann das Denken eines Gegenſtandes überhaupt durch einen reinen Verſtandesbegriff bey uns nur Erkenntniß werden, ſo fern dieſer auf Gegenſtände der Sinne bezogen wird. Sinnliche Anſchauung iſt entweder reine Anſchauung (Raum und Zeit) oder empiriſche Anſchauung desjenigen, was im Raum und

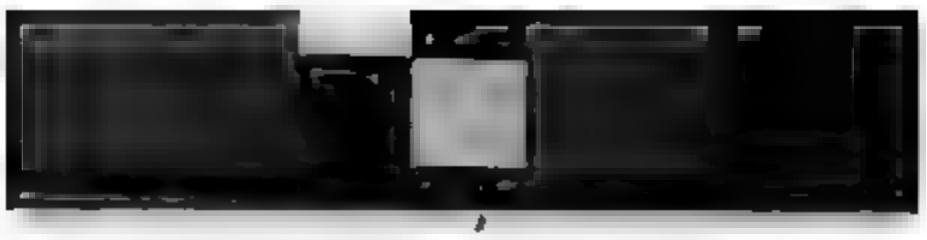
der Zeit unmittelbar als wirklich, durch Empfindung, vorgestellt wird. Durch Bestimmung der ersteren können wir Erkenntnisse a priori von Gegenständen (in der Mathematik) bekommen, aber nur ihrer Form nach, als Erscheinungen; ob es Dinge geben könne, die in dieser Form angeschaut werden müssen, bleibt doch dabey noch unausgemacht. Folglich sind alle mathematische Begriffe für sich nicht Erkenntnisse; außer, so fern man voraussetzt, daß es Dinge giebt, die sich nur der Form jener reinen sinnlichen Anschauung gemäß uns darstellen lassen. Dinge im Raum und der Zeit werden aber nur gegeben, so fern sie Wahrnehmungen (mit Empfindung begleitete Vorstellungen) sind, mithin durch empirische Vorstellung. Folglich verschaffen die reinen Verstandesbegriffe, selbst wenn sie auf Anschauungen a priori (wie in der Mathematik) angewandt werden, nur so fern Erkenntniß, als diese, mithin auch die Verstandesbegriffe vermittelst ihrer, auf empirische Anschauungen angewandt werden können. Folglich liefern uns die Categorien vermittelst der Anschauung auch keine Erkenntniß von Dingen, als nur durch ihre mögliche Anwendung auf empirische Anschauung, d. i. sie dienen nur zur Möglichkeit empirischer Erkenntniß. Diese aber heißt Erfahrung. Folglich haben die Categorien keinen andern Gebrauch zum Erkenntnisse der Dinge, als nur so fern diese als Gegenstände möglicher Erfahrung angenommen werden.

§. 23.

Der obige Satz ist von der größten Wichtigkeit; denn er bestimmt eben so wohl die Grenzen des Gebrauchs der reinen Verstandesbegriffe in Ansehung der Gegenstände, als die transscendentale Aesthetik die Grenzen des Gebrauchs der reinen Form unserer sinnlichen Anschauung bestimmte. Raum und Zeit gelten, als Bedingungen der Möglichkeit, wie uns Gegenstände gegeben werden können, nicht weiter, als für Gegenstände der Sinne, mithin nur die Er-

fahrung. Ueber dieſe Grenzen hinaus ſtellen ſie gar nichts vor; denn ſie ſind nur in den Sinnen und haben außer ihnen keine Wirklichkeit. Die reinen Verſtandesbegriffe ſind von dieſer Einſchränkung frey, und erſtrecken ſich auf Gegenſtände der Anſchauung überhaupt, ſie mag der unſrigen ähnlich ſeyn oder nicht, wenn ſie nur ſinnlich und nicht intellectuel iſt. Dieſe weitere Ausdehnung der Begriffe über unſere ſinnliche Anſchauung hinaus hilft uns aber zu nichts. Denn es ſind alsdenn leere Begriffe von Objecten, von denen, ob ſie nur einmal möglich ſind oder nicht, wir durch jene gar nicht urtheilen können, bloße Gedankenformen ohne objective Realiät, weil wir keine Anſchauung zur Hand haben, auf welche die ſynthetiſche Einheit der Apperception, die jene allein enthalten, angewandt werden, und ſie ſo einen Gegenſtand beſtimmen könnten. Unſere ſinnliche und empiriſche Anſchauung kann ihnen allein Sinn und Bedeutung verſchaffen.

Nimmt man alſo ein Object einer nicht-ſinnlichen Anſchauung als gegeben an, ſo kann man es freylich durch alle die Prädicate vorſtellen, die ſchon in der Vorausſetzung liegen, daß ihm nichts zur ſinnlichen Anſchauung Gehöriges zukomme: alſo, daß es nicht ausgedehnt, oder im Raume ſey, daß die Dauer deſſelben keine Zeit ſey, daß in ihm keine Veränderung (Folge der Beſtimmungen in der Zeit) angetroffen werde, u. ſ. w. Allein das iſt doch kein eigentliches Erkenntniß, wenn ich bloß anzeige, wie die Anſchauung des Objects nicht ſey, ohne ſagen zu können, was in ihr denn enthalten ſey; denn alsdenn habe ich gar nicht die Möglichkeit eines Objects zu meinem reinen Verſtandesbegriff vorgeſtellt, weil ich keine Anſchauung habe geben können, die ihm correſpondirte, ſondern nur ſagen konnte, daß die unſrige nicht für ihn gelte. Aber das Vornehmſte iſt hier, daß auf ein ſolches Etwas auch nicht einmal eine einzige Categorie angewandt werden könnte: z. B. der Begriff einer Subſtanz, d. i. von Etwas, das als Subject, niemals aber als bloßes Prädicat exiſtiren könne, wovon ich gar nicht weiß,



ob es irgend ein Ding geben könne, das dieser Gedankenbestimmung correspondirte, wenn nicht empirische Anschauung mir den Fall der Anwendung gäbe. Doch mehr hievon in der Folge.

§. 24.

Von der Anwendung der Categorien auf Gegenstände der Sinne überhaupt.

Die reinen Verstandesbegriffe beziehen sich durch den bloßen Verstand auf Gegenstände der Anschauung überhaupt, unbestimmt ob sie die unsrige oder irgend eine andere, doch sinnliche, sey, sind aber eben darum bloße Gedankenformen, wodurch noch kein bestimmter Gegenstand erkannt wird. Die Synthesis oder Verbindung des Mannigfaltigen in denselben bezog sich bloß auf die Einheit der Apperception, und war dadurch der Grund der Möglichkeit der Erkenntniß a priori, so fern sie auf dem Verstande beruht, und mithin nicht allein transscendental, sondern auch bloß rein intellectuel. Weil in uns aber eine gewisse Form der sinnlichen Anschauung a priori zum Grunde liegt, welche auf die Receptivität der Vorstellungsfähigkeit (Sinnlichkeit) beruht, so kann der Verstand, als Spontaneität, den inneren Sinn durch das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen der synthetischen Einheit der Apperception gemäß bestimmen, und so synthetische Einheit der Apperception des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung a priori denken, als die Bedingung, unter welcher alle Gegenstände unserer (der menschlichen) Anschauung nothwendiger Weise stehen müssen, dadurch denn die Categorien, als bloße Gedankenformen, objective Realität, d. i. Anwendung auf Gegenstände, die uns in der Anschauung gegeben werden können, aber nur als Erscheinungen bekommen; denn nur von diesen sind wir der Anschauung a priori fähig.

Diese Synthesis des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung, die a priori möglich und nothwendig ist, kann

figürlich (synthesis speciosa) genannt werden, zum Unterſchiede von derjenigen, welche in Anſehung des Mannigfaltigen einer Anſchauung überhaupt in der bloßen Categorie gedacht würde, und Verſtandesverbindung (synthesis intellectualis) heißt; beide ſind transſcendental nicht bloß weil ſie ſelbſt a priori vorgehen, ſondern auch die Möglichkeit anderer Erkenntniß a priori gründen.

Allein die figürliche Syntheſis, wenn ſie bloß auf die urſprünglich ſynthetiſche Einheit der Apperception, d. i. dieſe transſcendentale Einheit geht, welche in den Categorien gedacht wird, muß, zum Unterſchiede von der bloß intellectuellen Verbindung, die transſcendentale Syntheſis der Einbildungskraft heißen. Einbildungskraft iſt das Vermögen, einen Gegenſtand auch ohne deſſen Gegenwart in der Anſchauung vorzuſtellen. Da nun alle unſere Anſchauung ſinnlich iſt, ſo gehört die Einbildungskraft, der ſubjectiven Bedingung wegen, unter der ſie allein den Verſtandesbegriffen eine correſpondirende Anſchauung geben kann, zur Sinnlichkeit; ſo fern aber doch ihre Syntheſis eine Ausübung der Spontaneität iſt, welche beſtimmend, und nicht, wie der Sinn, bloß beſtimmbar iſt, mithin a priori den Sinn ſeiner Form nach der Einheit der Apperception gemäß beſtimmen kann, ſo iſt die Einbildungskraft ſo fern ein Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu beſtimmen, und ihre Syntheſis der Anſchauungen, den Categorien gemäß, muß die transſcendentale Syntheſis der Einbildungskraft ſeyn, welches eine Wirkung des Verſtandes auf die Sinnlichkeit und die erſte Anwendung deſſelben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenſtände der uns möglichen Anſchauung iſt. Sie iſt, als figürlich, von der intellectuellen Syntheſis ohne alle Einbildungskraft bloß durch den Verſtand unterſchieden. So fern die Einbildungskraft nun Spontaneität iſt, nenne ich ſie auch bisweilen die productive Einbildungskraft, und unterſcheide ſie dadurch von der reproductiven, deren Syntheſis lediglich empiriſchen Geſetzen, nämlich denen

der Aſſociation, unterworfen iſt, und welche daher zur Erklärung der Möglichkeit der Erkenntniß a priori nichts beyträgt, und um deswillen nicht in die Transſcendental-Philoſophie, ſondern in die Pſychologie gehört.

* * *

Hier iſt nun der Ort, das Paradoxe, was jedermann bey der Expoſition der Form des inneren Sinnes (§. 6.) auffallen mußte, verſtändlich zu machen: nämlich wie dieſer auch ſo gar uns ſelbſt, nur wie wir uns erſcheinen, nicht wie wir an uns ſelbſt ſind, dem Bewußtſeyn darſtelle, weil wir nämlich uns nur anſchauen, wie wir innerlich affi-cirt werden, welches widerſprechend zu ſeyn ſcheint, indem wir uns gegen uns ſelbſt als leidend verhalten müßten; daher man auch lieber den inneren Sinn mit dem Vermögen der Apperception (welche wir ſorgfältig unterſcheiden) in den Syſtemen der Pſychologie für einerley auszugeben pflegt.

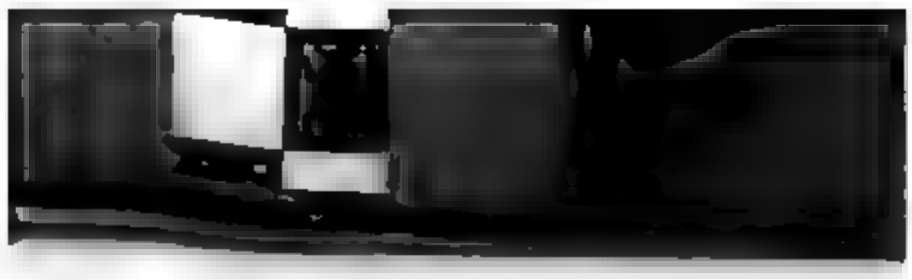
Das, was den inneren Sinn beſtimmt, iſt der Verſtand und deſſen urſprüngliches Vermögen das Mannigfaltige der Anſchauung zu verbinden, d. i. unter eine Apperception (als worauf ſelbſt ſeine Möglichkeit beruht) zu bringen. Weil nun der Verſtand in uns Menſchen ſelbſt kein Vermögen der Anſchauung iſt, und dieſe, wenn ſie auch in der Sinnlichkeit gegeben wäre, doch nicht in ſich aufnehmen kann, um gleichſam das Mannigfaltige ſeiner eigenen Anſchauung zu verbinden, ſo iſt ſeine Syntheſis, wenn er für ſich allein betrachtet wird, nichts anders, als die Einheit der Handlung, deren er ſich, als einer ſolchen, auch ohne Sinnlichkeit bewußt iſt, durch die er aber ſelbſt die Sinnlichkeit innerlich in Anſehung des Mannigfaltigen, was der Form ihrer Anſchauung nach ihm gegeben werden mag, zu beſtimmen vermögend iſt. Er alſo übt, unter der Benennung einer transſcendentalen Syntheſis der Einbildungskraft, diejenige Handlung aufs paſſive Subject, deſſen Vermögen er iſt, aus, wovon

wir

wir mit Recht ſagen, daß der innere Sinn, dadurch affi-cirt werde. Die Apperception und deren ſynthetiſche Ein-heit iſt mit dem inneren Sinne ſo gar nicht einerley, daß jene vielmehr, als der Quell aller Verbindung, auf das Mannigfaltige der Anſchauungen überhaupt unter dem Namen der Categorien, vor aller ſinnlichen An-ſchauung auf Objecte überhaupt geht; dagegen der innere Sinn die bloße Form der Anſchauung, aber ohne Ver-bindung des Mannigfaltigen in derſelben mithin noch gar keine beſtimmte Anſchauung enthält, welche nur durch das Bewußtſeyn der Beſtimmung deſſelben durch die trans-ſcendentale Handlung der Einbildungskraft (ſynthetiſcher Einfluß des Verſtandes auf den inneren Sinn), welche ich die figürliche Syntheſis genannt habe, möglich iſt.

Dieſes nehmen wir auch jederzeit in uns wahr. Wir können uns keine Linie denken, ohne ſie in Gedanken zu ziehen, keinen Cirkel denken, ohne ihn zu beſchreiben, die drey Abmeſſungen des Raums gar nicht vorſtellen, ohne aus demſelben Puncte drey Linien ſenkrecht auf einander zu ſetzen, und ſelbſt die Zeit nicht, ohne, indem wir im Zie-hen einer geraden Linie (die die äußerlich figürliche Vor-ſtellung der Zeit ſeyn ſoll) bloß auf die Handlung der Syn-theſis des Mannigfaltigen, dadurch wir den inneren Sinn ſucceſſiv beſtimmen, und dadurch auf die Succeſſion dieſer Beſtimmung in demſelben, Acht haben. Bewegung, als Handlung des Subjects (nicht als Beſtimmung eines Objects *), folglich die Syntheſis des Mannigfaltigen im Raume, wenn wir von dieſem abſtrahiren und bloß auf die

*) Bewegung eines Objects im Raume gehört nicht in eine reine Wiſſenſchaft, folglich auch nicht in die Geometrie; weil, daß Etwas beweglich ſey, nicht a priori, ſondern nur durch Erfahrung erkannt werden kann. Aber Bewegung, als Be-ſchreibung eines Raumes, iſt ein reiner Actus der ſucceſ-ſiven Syntheſis des Mannigfaltigen in der äußeren An-ſchauung überhaupt durch productive Einbildungskraft, und gehört nicht allein zur Geometrie, ſondern ſogar zur Trans-ſcendental-Philoſophie.



Handlung Acht haben, dadurch wir den inneren Sinn ſeiner Form gemäß beſtimmen, bringt ſogar den Begriff der Succeſſion zuerſt hervor. Der Verſtand findet alſo in dieſem nicht etwa ſchon eine dergleichen Verbindung des Mannigfaltigen, ſondern bringt ſie hervor, indem er ihn afficirt. Wie aber das Ich, der ich denke, von dem Ich, das ſich ſelbſt anſchauet, unterſchieden (indem ich mir noch andere Anſchauungsart wenigſtens als möglich vorſtellen kann) und doch mit dieſem letzteren als daſſelbe Subject einerley ſey, wie ich alſo ſagen könne: Ich, als Intelligenz und denkend Subject, erkenne mich ſelbſt als gedachtes Object ſo fern ich mir noch über das in der Anſchauung gegeben bin, nur, gleich andern Phänomenen, nicht wie ich vor dem Verſtande bin, ſondern wie ich mir erſcheine, hat nicht mehr auch nicht weniger Schwierigkeit bey ſich, als wie ich mir ſelbſt überhaupt ein Object und zwar der Anſchauung und innerer Wahrnehmungen ſeyn könne. Daß es aber doch wirklich ſo ſeyn müſſe, kann, wenn man den Raum für eine bloße reine Form der Erſcheinungen äußerer Sinne gelten läßt, dadurch klar dargethan werden, daß wir die Zeit, die doch gar kein Gegenſtand äußerer Anſchauung iſt, uns nicht anders vorſtellig machen können, als unter dem Bilde einer Linie, ſo fern wir ſie ziehen, ohne welche Darſtellungsart wir die Einheit ihrer Abmeſſung gar nicht erkennen könnten, ingleichen daß wir die Beſtimmung der Zeitlänge, oder auch der Zeitorter für alle innere Wahrnehmungen, immer von dem hernehmen müſſen, was uns äußere Dinge Veränderliches darſtellen, folglich die Beſtimmungen des inneren Sinnes gerade auf dieſelbe Art als Erſcheinungen in der Zeit ordnen müſſen, wie wir die der äußeren Sinne im Raume ordnen, mithin, wenn wir von den letzteren einräumen, daß wir dadurch Objecte nur ſo fern erkennen, als wir äußerlich afficirt werden, wir auch vom inneren Sinne zugeſtehen müſſen, daß wir dadurch uns ſelbſt nur ſo anſchauen, wie wir innerlich von uns ſelbſt afficirt werden, d. i. was die innere Anſchauung betrifft, unſer eigenes Subject nur als

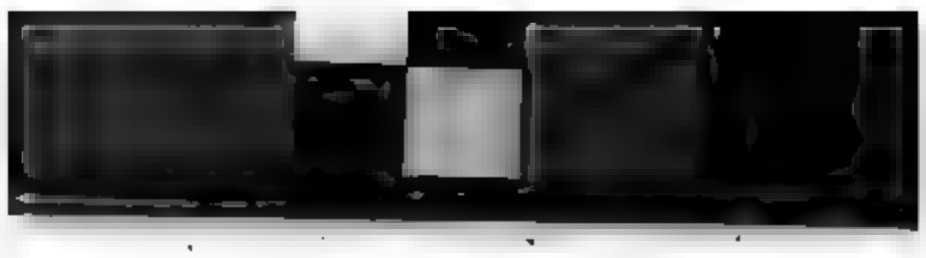
Erſcheinung, nicht aber nach dem, was es an ſich ſelbſt iſt, erkennen *).

§. 25.

Dagegen bin ich mir meiner ſelbſt in der transſcendentalen Syntheſis des Mannigfaltigen der Vorſtellungen überhaupt, mithin in der ſyntheriſchen urſprünglichen Einheit der Apperception, bewußt, nicht wie ich mir erſcheine, noch wie ich an mir ſelbſt bin, ſondern nur daß ich bin. Dieſe Vorſtellung iſt ein Denken, nicht ein Anſchauen. Da nun zum Erkenntniß unſerer ſelbſt außer der Handlung des Denkens, die das Mannigfaltige einer jeden möglichen Anſchauung zur Einheit der Apperception bringt, noch eine beſtimmte Art der Anſchauung, dadurch dieſes Mannigfaltige gegeben wird, erforderlich iſt, ſo iſt zwar mein eigenes Daſeyn nicht Erſcheinung (vielweniger bloßer Schein), aber die Beſtimmung meines Daſeyns **) kann nur der Form des innern Sinnes gemäß nach

*) Ich ſehe nicht, wie man ſo viel Schwierigkeit darin finden könne, daß der innere Sinn von uns ſelbſt afficirt werde. Jeder Actus der Aufmerkſamkeit kann uns ein Beyſpiel davon geben. Der Verſtand beſtimmt darin jederzeit den inneren Sinn der Verbindung, die er denkt, gemäß, zur inneren Anſchauung, die dem Mannigfaltigen in der Syntheſis des Verſtandes correſpondirt. Wie ſehr das Gemüth gemeiniglich hiedurch afficirt werde, wird ein jeder in ſich wahrnehmen können.

**) Das, Ich denke, drückt den Actus aus, mein Daſeyn zu beſtimmen. Das Daſeyn iſt dadurch alſo ſchon gegeben, aber die Art, wie ich es beſtimmen, d. i. das Mannigfaltige, zu demſelben gehörige, in mir ſetzen ſolle, iſt dadurch noch nicht gegeben. Dazu gehört Selbſtanſchauung, die eine a priori gegebene Form, d. i. die Zeit, zum Grunde liegen hat, welche ſinnlich und zur Receptivität des Beſtimmbaren gehörig iſt. Habe ich nun nicht noch eine andere Selbſtanſchauung, die das Beſtimmende in mir, deſſen Spontaneität ich mir nur bewußt bin, eben ſo vor dem Actus des Beſtimmens giebt, wie die Zeit das Beſtimmbare, ſo kann ich mein Daſeyn, als eines ſelbſtthätigen Weſens, nicht beſtimmen, ſondern ich ſtelle mir nur die Spontaneität meines Denkens, d. i. des Beſtimmens, vor, und mein Daſeyn bleibt immer nur ſinnlich, d. i. als das Daſeyn einer Erſcheinung, beſtimmbar. Doch macht dieſe Spontaneität, daß ich mich Intelligenz nenne.



Handlung Acht haben, dadurch wir den inneren Sinn ſeiner Form gemäß beſtimmen, bringt ſogar den Begriff der Succeſſion zuerſt hervor. Der Verſtand findet alſo in dieſem nicht etwa ſchon eine dergleichen Verbindung des Mannigfaltigen, ſondern bringt ſie hervor, indem er ihn afficirt. Wie aber das Ich, der ich denke, von dem Ich, das ſich ſelbſt anſchauet, unterſchieden (indem ich mir noch andere Anſchauungsart wenigſtens als möglich vorſtellen kann) und doch mit dieſem letzteren als daſſelbe Subject einerley ſey, wie ich alſo ſagen könne: Ich, als Intelligenz und denkend Subject, erkenne mich ſelbſt als gedachtes Object ſo fern ich mir noch über das in der Anſchauung gegeben bin, nur, gleich andern Phänomenen, nicht wie ich vor dem Verſtande bin, ſondern wie ich mir erſcheine, hat nicht mehr auch nicht weniger Schwierigkeit bey ſich, als wie, ich mir ſelbſt überhaupt ein Object und zwar der Anſchauung und innerer Wahrnehmungen ſeyn könne. Daß es aber doch wirklich ſo ſeyn müſſe, kann, wenn man den Raum für eine bloße reine Form der Erſcheinungen äußerer Sinne gelten läßt, dadurch klar dargethan werden, daß wir die Zeit, die doch gar kein Gegenſtand äußerer Anſchauung iſt, uns nicht anders vorſtellig machen können, als unter dem Bilde einer Linie, ſo fern wir ſie ziehen, ohne welche Darſtellungsart wir die Einheit ihrer Abmeſſung gar nicht erkennen könnten, ingleichen daß wir die Beſtimmung der Zeitlänge, oder auch der Zeitſtellen für alle innere Wahrnehmungen, immer von dem hernehmen müſſen, was uns äußere Dinge Veränderliches darſtellen, folglich die Beſtimmungen des inneren Sinnes gerade auf dieſelbe Art als Erſcheinungen in der Zeit ordnen müſſen, wie wir die der äußeren Sinne im Raume ordnen, mithin, wenn wir von den letzteren einräumen, daß wir dadurch Objecte nur ſo fern erkennen, als wir äußerlich afficirt werden, wir auch vom inneren Sinne zugeſtehen müſſen, daß wir dadurch uns ſelbſt nur ſo anſchauen, wie wir innerlich von uns ſelbſt afficirt werden, d. i. was die innere Anſchauung betrifft, unſer eigenes Subject nur als

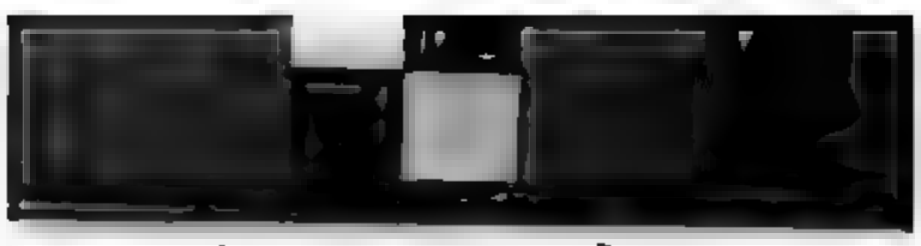
Erſcheinung, nicht aber nach dem, was es an ſich ſelbſt iſt, erkennen *).

§. 25.

Dagegen bin ich mir meiner ſelbſt in der transſcendentalen Syntheſis des Mannigfaltigen der Vorſtellungen überhaupt, mithin in der ſynthetiſchen urſprünglichen Einheit der Apperception, bewußt, nicht wie ich mir erſcheine, noch wie ich an mir ſelbſt bin, ſondern nur daß ich bin. Dieſe Vorſtellung iſt ein Denken, nicht ein Anſchauen. Da nun zum Erkenntniß unſerer ſelbſt außer der Handlung des Denkens, die das Mannigfaltige einer jeden möglichen Anſchauung zur Einheit der Apperception bringt, noch eine beſtimmte Art der Anſchauung, dadurch dieſes Mannigfaltige gegeben wird, erforderlich iſt, ſo iſt zwar mein eigenes Daſeyn nicht Erſcheinung (vielweniger bloßer Schein), aber die Beſtimmung meines Daſeyns **) kann nur der Form des innern Sinnes gemäß nach

*) Ich ſehe nicht, wie man ſo viel Schwierigkeit darin finden könne, daß der innere Sinn von uns ſelbſt afficirt werde. Jeder Actus der Aufmerkſamkeit kann uns ein Beyſpiel davon geben. Der Verſtand beſtimmt darin jederzeit den inneren Sinn der Verbindung, die er denkt, gemäß, zur inneren Anſchauung, die dem Mannigfaltigen in der Syntheſis des Verſtandes correſpondirt. Wie ſehr das Gemüth gemeiniglich hiedurch afficirt werde, wird ein jeder in ſich wahrnehmen können.

**) Das, Ich denke, drückt den Actus aus, mein Daſeyn zu beſtimmen. Das Daſeyn iſt dadurch alſo ſchon gegeben, aber die Art, wie ich es beſtimmen, d. i. das Mannigfaltige, zu demſelben gehörige, in mir ſetzen ſolle, iſt dadurch noch nicht gegeben. Dazu gehört Selbſtanſchauung, die eine a priori gegebene Form, d. i. die Zeit, zum Grunde liegen hat, welche ſinnlich und zur Receptivität des Beſtimmbaren gehörig iſt. Habe ich nun nicht noch eine andere Selbſtanſchauung, die das Beſtimmende in mir, deſſen Spontaneität ich mir nur bewußt bin, eben ſo vor dem Actus des Beſtimmens giebt, wie die Zeit das Beſtimmbare, ſo kann ich mein Daſeyn, als eines ſelbſtthätigen Weſens, nicht beſtimmen, ſondern ich ſtelle mir nur die Spontaneität meines Denkens, d. i. des Beſtimmens, vor, und mein Daſeyn bleibt immer nur ſinnlich, d. i. als das Daſeyn einer Erſcheinung, beſtimmbar. Doch macht dieſe Spontaneität, daß ich mich Intelligenz nenne.



der beſondern Art, wie das Mannigfaltige, das ich verbinde, in der innern Anſchauung gegeben wird, geſchehen, und ich habe alſo demnach keine Erkenntniß von mir wie ich bin, ſondern bloß wie ich mir ſelbſt erſcheine. Das Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt iſt alſo noch lange nicht ein Erkenntniß ſeiner ſelbſt, unerachtet alle Categorien, welche das Denken eines Objects überhaupt durch Verbindung des Mannigfaltigen in einer Apperception ausmachen. So wie zum Erkenntniſſe eines von mir verſchiedenen Objects, außer dem Denken eines Objects überhaupt (in der Categorie), ich doch noch einer Anſchauung bedarf, dadurch ich jenen allgemeinen Begriff beſtimme, ſo bedarf ich auch zum Erkenntniſſe meiner ſelbſt außer dem Bewußtſeyn, oder außer dem, daß ich mich denke, noch einer Anſchauung des Mannigfaltigen in mir, wodurch ich dieſen Gedanken beſtimme, und ich exiſtire als Intelligenz, die ſich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewußt iſt, in Anſehung des Mannigfaltigen, aber, das ſie verbinden ſoll, einer einſchränkenden Verbindung, die ſie den inneren Sinn nennt, unterworfen, jene Verbindung nur nach Zeitverhältniſſen, welche ganz außerhalb den eigentlichen Verſtandesbegriffen liegen, anſchaulich machen, und ſich daher ſelbſt doch nur erkennen kann, wie ſie, in Abſicht auf eine Anſchauung (die nicht intellectuel und durch den Verſtand ſelbſt gegeben ſeyn kann), ihr ſelbſt bloß erſcheint, nicht wie ſie ſich erkennen würde, wenn ihre Anſchauung intellectuel wäre.

§. 26.

Transſcendentale Deduction des allgemein möglichen Erfahrungsgebrauchs der reinen Verſtandesbegriffe.

In der metaphyſiſchen Deduction wurde der Urſprung der Categorien a priori überhaupt durch ihre völlige Zuſammentreffung mit den allgemeinen logiſchen Functionen des Denkens dargethan, in der transſcendentalen aber die Möglichkeit derſelben als Erkenntniſſe a priori von Gegenſtänden einer Anſchauung überhaupt

(§. 20. 21.) dargeſtellt. Jetzt ſoll die Möglichkeit, durch Categorien die Gegenſtände, die nur immer unſeren Sinnen vorkommen mögen, und zwar nicht der Form ihrer Anſchauung, ſondern den Geſetzen ihrer Verbindung nach, a priori zu erkennen, alſo der Natur gleichſam das Geſetz vorzuſchreiben und ſie ſogar möglich zu machen, erklärt werden. Denn ohne dieſe ihre Tauglichkeit würde nicht erhellen, wie Alles, was unſeren Sinnen nur vorkommen mag, unter den Geſetzen ſtehen müſſe, die a priori aus dem Verſtande allein entſpringen.

Zuvörderſt merke ich an, daß ich unter der Syntheſis der Apprehenſion die Zuſammenſetzung des Mannigfaltigen in einer empiriſchen Anſchauung verſtehe, dadurch Wahrnehmung, d. i. empiriſches Bewußtſeyn derſelben (als Erſcheinung), möglich wird.

Wir haben Formen der äußeren ſo wohl als inneren ſinnlichen Anſchauung a priori an den Vorſtellungen von Raum und Zeit, und dieſen muß die Syntheſis der Apprehenſion des Mannigfaltigen der Erſcheinung jederzeit gemäß ſeyn, weil ſie ſelbſt nur nach dieſer Form geſchehen kann. Aber Raum und Zeit ſind nicht bloß als Formen der ſinnlichen Anſchauung, ſondern als Anſchauungen ſelbſt (die ein Mannigfaltiges enthalten), alſo mit der Beſtimmung der Einheit dieſes Mannigfaltigen in ihnen a priori vorgeſtellt (ſiehe transſc. Aeſthet. *). Alſo iſt ſelbſt

*) Der Raum, als Gegenſtand vorgeſtellt (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf), enthält mehr, als bloße Form der Anſchauung, nämlich Zuſammenfaſſung des Mannigfaltigen, nach der Form der Sinnlichkeit gegebenen, in eine anſchauliche Vorſtellung, ſo daß die Form der Anſchauung bloß Mannigfaltiges, die formale Anſchauung aber Einheit der Vorſtellung giebt. Dieſe Einheit hatte ich in der Aeſthetik bloß zur Sinnlichkeit gezählt, um nur zu bemerken, daß ſie vor allem Begriffe vorhergehe, ob ſie zwar eine Syntheſis, die nicht den Sinnen angehört, durch welche aber alle Begriffe von Raum und Zeit zuerſt möglich werden, vorausſetzt. Denn da durch ſie (indem der Verſtand die Sinnlichkeit beſtimmt) der Raum oder die Zeit als Anſchauungen zuerſt gegeben werden, ſo gehört die Einheit dieſer Anſchauung a priori zum Raume und der Zeit, und nicht zum Begriffe des Verſtandes (§. 24.).

ſchon Einheit der Syntheſis des Mannigfaltigen, außer oder in uns, mithin auch eine Verbindung, der Alles, was im Raume oder der Zeit beſtimmt vorgeſtellt werden ſoll, gemäß ſeyn muß, a priori als Bedingung der Syntheſis aller Apprehenſion ſchon mit (nicht in) dieſen Anſchauungen zugleich gegeben. Dieſe ſynthetiſche Einheit aber kann keine andere ſeyn, als die der Verbindung des Mannigfaltigen einer gegebenen Anſchauung überhaupt in einem urſprünglichen Bewußtſeyn, der Categorien gemäß, nur auf unſere ſinnliche Anſchauung angewandt. Folglich ſteht alle Syntheſis, wodurch ſelbſt Wahrnehmung möglich wird, unter den Categorien, und da Erfahrung, Erkenntniß durch verknüpfte Wahrnehmungen iſt, ſo ſind die Categorien Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, und gelten alſo a priori auch von allen Gegenſtänden der Erfahrung.

*

Wenn ich alſo z. B. die empiriſche Anſchauung eines Hauſes durch Apperception des Mannigfaltigen derſelben zur Wahrnehmung mache, ſo liegt mir die nothwendige Einheit des Raumes und der äußeren ſinnlichen Anſchauung überhaupt zum Grunde, und ich zeichne gleichſam ſeine Geſtalt, dieſer ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen im Raume gemäß. Eben dieſelbe ſynthetiſche Einheit aber, wenn ich von der Form des Raumes abſtrahire, hat im Verſtande ihren Sitz, und iſt die Categorie der Syntheſis des Gleichartigen in einer Anſchauung überhaupt, d. i. die Categorie der Größe, welcher alſo jene Syntheſis der Apprehenſion, d. i. die Wahrnehmung, durchaus gemäß ſeyn muß *).

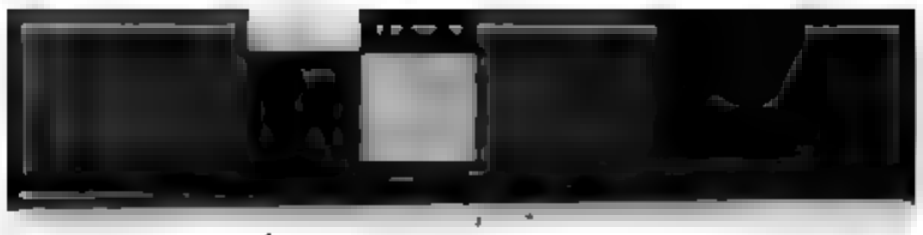
*) Auf ſolche Weiſe wird bewieſen: daß die Syntheſis der Apprehenſion, welche empiriſch iſt, der Syntheſis der Apperception, welche intellectuell und gänzlich a priori in der Categorie enthalten iſt, nothwendig gemäß ſeyn müſſe. Es iſt eine und dieſelbe Spontaneität, welche dort, unter dem Namen der Einbildungskraft, hier des Verſtandes, Verbindung in das Mannigfaltige der Anſchauung hineinbringt.

Wenn ich (in einem anderen Beyſpiele) das Gefrieren des Waſſers wahrnehme, ſo apprehendire ich zwey Zuſtände (der Flüſſigkeit und Feſtigkeit) als ſolche, die in einer Relation der Zeit gegen einander ſtehen. Aber in der Zeit, da ich der Erſcheinung als innere Anſchauung zum Grund lege, ſtelle ich mir nothwendig ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen vor, ohne die jene Relation nicht in einer Anſchauung beſtimmt (in Anſehung der Zeitfolge) gegeben werden könnte. Nun iſt aber dieſe ſynthetiſche Einheit, als Bedingung a priori, unter der ich das Mannigfaltige einer Anſchauung überhaupt verbinde, wenn ich von der beſtändigen Form meiner inneren Anſchauung, der Zeit, abſtrahire, die Categorie der Urſache, durch welche ich, wenn ich ſie auf meine Sinnlichkeit anwende, Alles, was geſchieht, in der Zeit überhaupt ſeiner Relation nach beſtimme. Alſo ſteht die Apprehenſion in einer ſolchen Begebenheit, mithin dieſe ſelbſt, der möglichen Wahrnehmung nach, unter dem Begriffe des Verhältniſſes der Wirkungen und Urſachen, und ſo in allen andern Fällen.

* * *

Categorien ſind Begriffe, welche den Erſcheinungen, mithin der Natur, als dem Inbegriffe aller Erſcheinungen (natura materialiter spectata), Geſetze a priori vorſchreiben, und nun fragt ſich, da ſie nicht von der Natur abgeleitet werden und ſich nach ihr als ihrem Muſter richten (weil ſie ſonſt bloß empiriſch ſeyn würden) wie es zu begreifen ſey, daß die Natur ſich nach ihnen richten müſſe, d. i. wie ſie die Verbindung des Mannigfaltigen der Natur, ohne ſie von dieſer abzunehmen, a priori beſtimmen können. Hier iſt die Auflöſung dieſes Räthſels.

Es iſt nun nichts befremdlicher, wie die Geſetze der Erſcheinungen in der Natur mit dem Verſtande und ſeiner Form a priori, d. i. ſeinem Vermögen das Mannigfaltige überhaupt zu verbinden, als wie die Erſcheinungen



selbst mit der Form der sinnlichen Anschauung a priori übereinstimmen müssen. Denn Gesetze existiren eben so wenig in den Erscheinungen, sondern nur relativ auf das Subject, dem die Erscheinungen inhäriren, so fern es Verstand hat, als Erscheinungen nicht an sich existiren, sondern nur relativ auf dasselbe Wesen, so fern es Sinne hat. Dingen an sich selbst würde ihre Gesetzmäßigkeit nothwendig, auch außer einem Verstande, der sie erkennt, zukommen. Allein Erscheinungen sind nur Vorstellungen von Dingen, die, nach dem, was sie an sich seyn mögen, unerkannt da sind. Als bloße Vorstellungen aber stehen sie unter gar keinem Gesetze der Verknüpfung, als demjenigen, welches das verknüpfende Vermögen vorschreibt. Nun ist das, was das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung verknüpft, Einbildungskraft, die vom Verstande der Einheit ihrer intellectuellen Synthesis, und von der Sinnlichkeit der Mannigfaltigkeit der Apprehension nach abhängt. Da nun von der Synthesis der Apprehension alle mögliche Wahrnehmung, sie selbst aber, diese empirische Synthesis, von der transscendentalen, mithin den Categorien abhängt, so müssen alle mögliche Wahrnehmungen, mithin auch Alles, was zum empirischen Bewußtseyn immer gelangen kann, d. i. alle Erscheinungen der Natur, ihrer Verbindung nach, unter den Categorien stehen, von welchen die Natur (bloß als Natur überhaupt betrachtet), als dem ursprünglichen Grunde ihrer nothwendigen Gesetzmäßigkeit (als natura formaliter spectata), abhängt. Auf mehrere Gesetze aber, als die, auf denen eine Natur überhaupt, als Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit, beruht, reicht auch das reine Verstandesvermögen nicht zu, durch bloße Categorien den Erscheinungen a priori Gesetze vorzuschreiben. Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, können davon nicht vollständig abgeleitet werden, ob sie gleich alle insgesammt unter jenen stehen. Es muß Erfahrung dazu kommen, um die letztere überhaupt kennen zu lernen; von Erfahrung aber überhaupt, und dem, was als ein

Gegenſtand derſelben erkannt werden kann, geben allein jene Geſetze a priori die Belehrung.

§. 27.

Reſultat dieſer Deduction der Verſtandesbegriffe.

Wir können uns keinen Gegenſtand denken, ohne durch Categorien; wir können keinen gedachten Gegenſtand erkennen, ohne durch Anſchauung, die jenen Begriffen entſprechen. Nun ſind alle unſere Anſchauungen ſinnlich, und dieſe Erkenntniß, ſo fern der Gegenſtand derſelben gegeben iſt, iſt empiriſch. Empiriſche Erkenntniß aber iſt Erfahrung. Folglich iſt uns keine Erkenntniß a priori möglich, als lediglich von Gegenſtänden möglicher Erfahrung *).

Aber dieſe Erkenntniß, die bloß auf Gegenſtände der Erfahrung eingeſchränkt iſt, iſt darum nicht alle von der Erfahrung entlehnt, ſondern, was ſo wohl die reinen Anſchauungen, als die reinen Verſtandesbegriffe betrifft, ſo ſind ſie Elemente der Erkenntniß, die in uns a priori angetroffen werden. Nun ſind nur zwey Wege, auf welchen eine nothwendige Uebereinſtimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenſtänden gedacht werden kann: entweder die Erfahrung macht dieſe Begriffe, oder dieſe Begriffe machen die Erfahrung möglich. Das Erſtere findet nicht in Anſehung der Categorien, (auch nicht der reinen ſinnlichen Anſchauung) Statt; denn ſie ſind Begriffe a prio-

*) Damit man ſich nicht voreiliger Weiſe an die beſorglichen nachtheiligen Folgen dieſes Satzes ſtoße, will ich nur in Erinnerung bringen, daß die Categorien im Denken durch die Bedingungen unſerer ſinnlichen Anſchauung nicht eingeſchränkt ſind, ſondern ein unbegränztes Feld haben, und nur das Erkennen deſſen, was wir uns denken, das Beſtimmen des Objects, Anſchauung bedürfe, wo, beym Mangel der letzteren, der Gedanke vom Objecte übrigens noch immer ſeine wahren und nützlichen Folgen auf den Vernunftgebrauch des Subjects haben kann, der ſich aber, weil er nicht immer auf die Beſtimmung des Objects, mithin auf's Erkenntniß, ſondern auch auf die des Subjects und deſſen Wollen gerichtet iſt, hier noch nicht vortragen läßt.

ri, mithin unabhängig von der Erfahrung (die Behauptung eines empirischen Ursprungs wäre eine Art von generatio aequivoca). Folglich bleibt nur das Zweyte übrig (gleichsam ein System der Epigenesis der reinen Vernunft): daß nämlich die Categorien von Seiten des Verstandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt enthalten. Wie sie aber die Erfahrung möglich machen, und welche Grundsätze der Möglichkeit derselben sie in ihrer Anwendung auf Erscheinungen an die Hand geben, wird das folgende Hauptstück von dem transsc. Gebrauche der Urtheilskraft des Mehreren lehren.

Wollte jemand zwischen den zwey genannten einzigen Wegen noch einen Mittelweg vorschlagen, nämlich, daß sie weder selbstgedachte erste Principien a priori unserer Erkenntniß, noch auch aus der Erfahrung geschöpft, sondern subjective, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken wären, die von unserm Urheber so eingerichtet worden, daß ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau stimmte (eine Art von Präformationssystem der reinen Vernunft), so würde (außer dem, daß bey einer solchen Hypothese kein Ende abzusehen ist, wie weit man die Voraussetzung vorbestimmter Anlagen zu künftigen Urtheilen treiben möchte) das wider gedachten Mittelweg entscheidend seyn: daß in solchem Falle den Categorien die Nothwendigkeit mangeln würde, die ihrem Begriffe wesentlich angehört. Denn z. B. der Begriff der Ursache, welcher die Nothwendigkeit eines Erfolgs unter einer vorausgesetzten Bedingung aussagt, würde falsch seyn, wenn er nur auf einer beliebigen uns eingepflanzten subjectiven Nothwendigkeit, gewisse empirische Vorstellungen nach einer solchen Regel des Verhältnisses zu verbinden, beruhete. Ich würde nicht sagen können: die Wirkung ist mit der Ursache im Objecte (d. i. nothwendig) verbunden, sondern ich bin nur so eingerichtet, daß ich diese Vorstellung nicht anders als so verknüpft denken kann; welches gerade das ist, was der

Sceptiker am meiſten wünſcht; denn alsdenn iſt alle unſere Einſicht, durch vermeinte objective Gültigkeit unſerer Urtheile, nichts als lauter Schein, und es würde auch an Leuten nicht fehlen, die dieſe ſubjective Nothwendigkeit (die gefühlt werden muß) von ſich nicht geſtehen würden; zum wenigſten könnte man mit niemanden über dasjenige hadern, was bloß auf der Art beruht, wie ſein Subject organiſirt iſt.

Kurzer Begriff dieſer Deduction.

Sie iſt die Darſtellung der reinen Verſtandesbegriffe (und mit ihnen aller theoretiſchen Erkenntniß a priori), als Principien der Möglichkeit der Erfahrung, dieſer aber, als Beſtimmung der Erſcheinungen im Raum und in der Zeit überhaupt, — endlich dieſer aus dem Princip der urſprünglichen ſynthetiſchen Einheit der Apperception, als der Form des Verſtandes in Beziehung auf Raum und Zeit, als urſprüngliche Formen der Sinnlichkeit.

* * *

Nur bis hierher halte ich die Paragraphen-Abtheilung für nöthig, weil wir es mit den Elementarbegriffen zu thun hatten. Nun wir den Gebrauch derſelben vorſtellig machen wollen, wird der Vortrag in continuirlichem Zuſammenhange, ohne dieſelben, fortgehen dürfen.

Der

Transscendentalen Analytik

Zweytes Buch.

Die

Analytik der Grundsätze.

Die allgemeine Logik ist über einem Grundrisse erbauet, der ganz genau mit der Eintheilung der oberen Erkenntnißvermögen zusammentrifft. Diese sind: Verstand, Urtheilskraft und Vernunft. Jene Doctrin handelt daher in ihrer Analytik von Begriffen, Urtheilen und Schlüssen, gerade den Functionen und der Ordnung jener Gemüthskräfte gemäß, die man unter der weitläuftigen Benennung des Verstandes überhaupt begreift.

Da gedachte bloß formale Logik von allem Inhalte der Erkenntniß (ob sie rein oder empirisch sey) abstrahirt, und sich bloß mit der Form des Denkens (der discursiven Erkenntniß) überhaupt beschäftigt: so kann sie in ihrem analytischen Theile auch den Canon für die Vernunft mit befassen, deren Form ihre sichere Vorschrift hat, die, ohne die besondere Natur der dabey gebrauchten Erkenntniß in Betracht zu ziehen, a priori, durch bloße Zergliederung der Vernunfthandlungen in ihre Momente, eingesehen werden kann.

Die transscendentale Logik, da sie auf einen bestimmten Inhalt, nämlich bloß der reinen Erkenntnisse a priori, eingeschränkt ist, kann es ihr in dieser Eintheilung nicht nachthun. Denn es zeigt sich, daß der transscendentale Gebrauch der Vernunft gar nicht objectiv gültig sey, mithin nicht zur Logik der Wahrheit, d. i. der Analytik gehöre, sondern, als eine Logik des Scheins, einen besondern Theil des scholastischen Lehrgebäudes, unter dem

Namen der transſcendentalen Dialectik, erfordere.

Verſtand und Urtheilskraft haben demnach ihren Canon des objectiv gültigen, mithin wahren Gebrauchs in der transſcendentalen Logik, und gehören alſo in ihren analytiſchen Theil. Allein Vernunft in ihren Verſuchen, über Gegenſtände a priori etwas auszumachen und das Erkenntniß über die Grenzen möglicher Erfahrung zu erweiten, iſt ganz und gar dialectiſch, und ihre Scheinbehauptungen ſchicken ſich durchaus nicht in einen Canon, dergleichen doch die Analytik enthalten ſoll.

Die Analytik der Grundſätze wird demnach lediglich ein Canon für die Urtheilskraft ſeyn, der ſie lehrt, die Verſtandesbegriffe, welche die Bedingung zu Regeln a priori enthalten, auf Erſcheinungen anzuwenden. Aus dieſer Urſache werde ich, indem ich die eigentlichen Grundſätze des Verſtandes zum Thema nehme, mich der Benennung einer Doctrin der Urtheilskraft bedienen, wodurch dieſes Geſchäfte genauer bezeichnet wird.

Einleitung.

Von der

Transſcendentalen Urtheilskraft

überhaupt.

Wenn der Verſtand überhaupt als das Vermögen der Regeln erklärt wird, ſo iſt Urtheilskraft das Vermögen, unter Regeln zu ſubſumiren, d. i. zu unterſcheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (casus datae legis) ſtehe, oder nicht. Die allgemeine Logik enthält gar keine Vorſchriften für die Urtheilskraft, und kann ſie auch nicht enthalten. Denn da ſie von allem Inhalte der Erkenntniß abſtrahirt; ſo bleibt ihr nichts übrig, als das Ge-

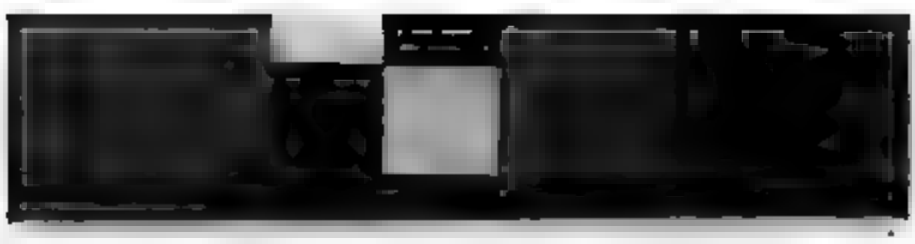
schäfte, die bloße Form der Erkenntniß in Begriffen, Urtheilen und Schlüssen analytisch aus einander zu setzen, und dadurch formale Regeln alles Verstandesgebrauchs zu Stande zu bringen. Wollte sie nun allgemein zeigen, wie man unter diese Regeln subsumiren, d. i. unterscheiden sollte, ob etwas darunter stehe oder nicht, so könnte dieses nicht anders, als wieder durch eine Regel geschehen. Diese aber erfordert eben darum, weil sie eine Regel ist, aufs neue eine Unterweisung der Urtheilskraft, und so zeigt sich, daß zwar der Verstand einer Belehrung und Ausrüstung durch Regeln fähig, Urtheilskraft aber ein besonderes Talent sey, welches gar nicht belehrt, sondern nur geübt seyn will. Daher ist diese auch das Specifische des sogenannten Mutterwitzes, dessen Mangel keine Schule ersetzen kann; denn, ob diese gleich einem eingeschränkten Verstande Regeln vollauf, von fremder Einsicht entlehnt, darreichen und gleichsam einpfropfen kann, so muß doch das Vermögen, sich ihrer richtig zu bedienen, dem Lehrlinge selbst angehören, und keine Regel, die man ihm in dieser Absicht vorschreiben möchte, ist, in Ermangelung einer solchen Naturgabe, vor Mißbrauch sicher *). Ein Arzt daher, ein Richter, oder ein Staatskundiger, kann viel schöne pathologische, juristische oder politische Regeln im Kopfe haben, in dem Grade, daß er selbst darin gründlicher Lehrer werden kann, und wird dennoch in der Anwendung derselben leicht verstoßen, entweder, weil es ihm an natürlicher Urtheilskraft (obgleich nicht am Verstande) mangelt, und er zwar das Allgemeine in abstracto einsehen, aber ob ein Fall in concreto darunter gehöre, nicht unterscheiden kann, oder auch

*) Der Mangel an Urtheilskraft ist eigentlich das, was man Dummheit nennt, und einem solchen Gebrechen ist gar nicht abzuhelfen. Ein stumpfer oder eingeschränkter Kopf, dem es an nichts, als an gehörigem Grade des Verstandes und eigenen Begriffen desselben mangelt, ist durch Erlernung sehr wohl, sogar bis zur Gelehrsamkeit auszurüsten. Da es aber gemeiniglich alsdenn auch an jenem (der secunda Petri) zu fehlen pflegt, so ist es nichts ungewöhnliches, sehr gelehrte Männer anzutreffen, die, im Gebrauche ihrer Wissenschaft, jenen nie zu bessernden Mangel häufig blicken lassen.

darum, weil er nicht genug durch Beyspiele und wirkliche Geschäfte zu diesem Urtheile abgerichtet worden. Dieses ist auch der einzige und große Nutzen der Beyspiele: daß sie die Urtheilskraft schärfen. Denn was die Richtigkeit und Präcision der Verstandeseinsicht betrifft, so thun sie derselben vielmehr gemeiniglich einigen Abbruch, weil sie nur selten die Bedingung der Regel adäquat erfüllen (als casus in terminis), und überdem diejenige Anstrengung des Verstandes oftmals schwächen, Regeln im Allgemeinen, und unabhängig von den besondern Umständen der Erfahrung, nach ihrer Zulänglichkeit, einzusehen, und sie daher zuletzt mehr wie Formeln, als Grundsätze, zu gebrauchen angewöhnen. So sind Beyspiele der Gängelwagen der Urtheilskraft, welchen derjenige, dem es am natürlichen Talent derselben mangelt, niemals entbehren kann.

Ob nun aber gleich die allgemeine Logik der Urtheilskraft keine Vorschriften geben kann, so ist es doch mit der transscendentalen ganz anders bewandt, sogar daß es scheint, die letztere habe es zu ihrem eigentlichen Geschäfte, die Urtheilskraft im Gebrauch des reinen Verstandes, durch bestimmte Regeln zu berichtigen und zu sichern. Denn, um dem Verstande im Felde reiner Erkenntniß a priori Erweiterung zu verschaffen, mithin als Doctrin, scheint Philosophie gar nicht nöthig, oder vielmehr übel angebracht zu seyn, weil man nach allen bisherigen Versuchen damit doch wenig oder gar kein Land gewonnen hat, sondern als Critik, um die Fehltritte der Urtheilskraft (lapsus judicii) im Gebrauch der wenigen reinen Verstandesbegriffe, die wir haben, zu verhüten, dazu (obgleich der Nutzen alsdenn nur negativ ist) wird Philosophie mit ihrer ganzen Scharfsinnigkeit und Prüfungskunst aufgeboten.

Es hat aber die Transscendental-Philosophie das Eigenthümliche: daß sie außer der Regel (oder vielmehr der allgemeinen Bedingung zu Regeln), die in dem reinen Begriffe des Verstandes gegeben wird, zugleich a priori den Fall anzeigen kann, worauf sie angewandt werden sollen.



Die Urſache von dem Vorzuge, den ſie in dieſem Stücke vor allen andern belehrenden Wiſſenſchaften hat (außer der Mathematik), liegt eben darin: daß ſie von Begriffen handelt, die ſich auf ihre Gegenſtände a priori beziehen ſollen, mithin kann ihre objective Gültigkeit nicht a posteriori dargethan werden; denn das würde jene Dignität derſelben ganz unberührt laſſen, ſondern ſie muß zugleich die Bedingungen, unter welchen Gegenſtände in Uebereinſtimmung mit jenen Begriffen gegeben werden können, in allgemeinen aber hinreichenden Kennzeichen darlegen, widrigenfalls ſie ohne allen Inhalt, mithin bloße logiſche Formen und nicht reine Verſtandesbegriffe ſeyn würden.

Dieſe transſcendentale Doctrin der Urtheilskraft wird nun zwey Hauptſtücke enthalten: das erſte, welches von der ſinnlichen Bedingung handelt, unter welcher reine Verſtandesbegriffe allein gebraucht werden können, d. i. von dem Schematismus des reinen Verſtandes; das zweyte aber von denen ſynthetiſchen Urtheilen, welche aus reinen Verſtandesbegriffen unter dieſen Bedingungen a priori herfließen, und allen übrigen Erkenntniſſen a priori zum Grunde liegen, d. i. von den Grundſätzen des reinen Verſtandes.

Der
Transscendentalen Doctrin der Urtheilskraft
(oder Analytik der Grundsätze)

Erstes Hauptstück.

Von dem
Schematismus der reinen Verstandesbegriffe.

In allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff muß die Vorstellung des ersteren mit der letzteren gleichartig seyn, d. i. der Begriff muß dasjenige enthalten, was in dem darunter zu subsumirenden Gegenstande vorgestellt wird, denn das bedeutet eben der Ausdruck: ein Gegenstand sey unter einem Begriffe enthalten. So hat der empirische Begriff eines Tellers mit dem reinen geometrischen eines Cirkels Gleichartigkeit, indem die Rundung, die in dem ersteren gedacht wird, sich im letzteren anschauen läßt.

Nun sind aber reine Verstandesbegriffe, in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen, ganz ungleichartig, und können niemals in irgend einer Anschauung angetroffen werden. Wie ist nun die Subsumtion der letzteren unter die erste, mithin die Anwendung der Categorie auf Erscheinungen möglich, da doch niemand sagen wird: diese, z. B. die Causalität, könne auch durch Sinne angeschaut werden und sey in der Erscheinung enthalten? Diese so natürliche und erhebliche Frage ist nun eigentlich die Ursache, welche eine transscendentale Doctrin der Urtheilskraft nothwendig macht, um nämlich die Möglichkeit zu zeigen, wie reine Verstandesbegriffe auf Erscheinungen überhaupt angewandt werden können. In allen anderen Wissenschaften, wo die Begriffe, durch die der Gegenstand allgemein gedacht wird, von denen, die diesen in concreto vorstellen, wie er gegeben wird,

nicht so unterschieden und heterogen sind, ist es unnöthig, wegen der Anwendung des ersteren auf den letzten besondere Erörterung zu geben.

Nun ist klar, daß es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Categorie, anderseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß, und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellectuel, anderseits sinnlich seyn. Eine solche ist das transscendentale Schema.

Der Verstandesbegriff enthält reine synthetische Einheit des Mannigfaltigen überhaupt. Die Zeit, als die formale Bedingung des Mannigfaltigen des inneren Sinnes, mithin der Verknüpfung aller Vorstellungen, enthält ein Mannigfaltiges a priori in der reinen Anschauung. Nun ist eine transscendentale Zeitbestimmung mit der Categorie (die die Einheit derselben ausmacht) so fern gleichartig, als sie allgemein ist und auf einer Regel a priori beruht. Sie ist aber anderseits mit der Erscheinung so fern gleichartig, als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist. Daher wird eine Anwendung der Categorie auf Erscheinungen möglich seyn, vermittelst der transscendentalen Zeitbestimmung, welche, als das Schema der Verstandesbegriffe, die Subsumtion der letzteren unter die erste vermittelt.

Nach demjenigen, was in der Deduction der Categorien gezeigt worden, wird hoffentlich niemand im Zweifel stehen, sich über die Frage zu entschließen: ob diese reine Verstandesbegriffe von bloß empirischem oder auch von transscendentalem Gebrauche seyn, d. i. ob sie lediglich, als Bedingungen einer möglichen Erfahrung, sich a priori auf Erscheinungen beziehen, oder ob sie, als Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt, auf Gegenstände an sich selbst (ohne einige Restriction auf unsre Sinnlichkeit) erstreckt werden können. Denn da haben wir gesehen, daß Begriffe ganz unmöglich sind, noch irgend einige Bedeutung haben können, wo nicht, entweder ihnen selbst, oder we-

nigstens den Elementen, daraus sie bestehen, ein Gegenstand gegeben ist, mithin auf Dinge an sich (ohne Rücksicht, ob und wie sie uns gegeben werden mögen) gar nicht gehen können; daß ferner die einzige Art, wie uns Gegenstände gegeben werden, die Modification unserer Sinnlichkeit sey; endlich, daß reine Begriffe a priori, außer der Function des Verstandes in der Categorie, noch formale Bedingungen der Sinnlichkeit (namentlich des innern Sinnes) a priori enthalten müssen, welche die allgemeine Bedingung enthalten, unter der die Categorie allein auf irgend einen Gegenstand angewandt werden kann. Wir wollen diese formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der Verstandesbegriff in seinem Gebrauch restringirt ist, das Schema dieses Verstandesbegriffs, und das Verfahren des Verstandes mit diesen Schemata des Schematismus des reinen Verstandes nennen.

Das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Product der Einbildungskraft: aber indem die Synthesis der letzteren keine einzelne Anschauung, sondern die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein zur Absicht hat, so ist das Schema doch vom Bilde zu unterscheiden. So, wenn ich fünf Puncte hinter einander setze ....., ist dieses ein Bild von der Zahl fünf. Dagegen, wenn ich eine Zahl überhaupt nur denke, die nun fünf oder hundert seyn kann, so ist dieses Denken mehr die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriffe gemäß eine Menge (z. E. Tausend) in einem Bilde vorzustellen, als dieses Bild selbst, welches ich im letztern Falle schwerlich würde übersehen und mit dem Begriff vergleichen können. Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe.

In der That liegen unsern reinen sinnlichen Begriffen nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemate zum Grunde. Dem Begriffe von einem Triangel überhaupt würde gar kein Bild desselben jemals adäquat seyn. Denn

es würde die Allgemeinheit des Begriffs nicht erreichen, welche macht, daß dieser für alle, recht- oder schiefwinklige ꝛc. gilt, sondern immer nur auf einen Theil dieser Sphäre eingeschränkt seyn. Das Schema des Triangels kann niemals anderswo als in Gedanken existiren, und bedeutet eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft, in Ansehung reiner Gestalten im Raume. Noch viel weniger erreicht ein Gegenstand der Erfahrung oder Bild desselben jemals den empirischen Begriff, sondern dieser bezieht sich jederzeit unmittelbar auf das Schema der Einbildungskraft, als eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung, gemäß einem gewissen allgemeinen Begriffe. Der Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüßigen Thieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgend eine einzige besondere Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, oder auch ein jedes mögliche Bild, was ich in concreto darstellen kann, eingeschränkt zu seyn. Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abrathen, und sie unverdeckt vor Augen legen werden. So viel können wir nur sagen: das Bild ist ein Product des empirischen Vermögens der productiven Einbildungskraft, das Schema sinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raume) ein Product und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch und wornach die Bilder allererst möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelst des Schema, welches sie bezeichnen, verknüpft werden müssen, und an sich demselben nicht völlig congruiren. Dagegen ist das Schema eines reinen Verstandesbegriffs etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann, sondern ist nur die reine Synthesis, gemäß einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt, die die Categorie ausdrückt, und ist ein transscendentales Product der Einbildungskraft, welches die Bestimmung des inneren Sinnes überhaupt, nach Bedingungen ihrer Form (der Zeit), in

Ansehung aller Vorstellungen, betrifft, so fern diese der Einheit der Apperception gemäß a priroi in einem Begriff zusammenhängen sollten.

Ohne uns nun bey einer trockenen und langweiligen Zergliederung dessen, was zu transscendentalen Schematen reiner Verstandesbegriffe überhaupt erfordert wird, aufzuhalten, wollen wir sie lieber nach der Ordnung der Categorien und in Verknüpfung mit diesen darstellen.

Das reine Bild aller Größen (quantorum) für den äußeren Sinn ist der Raum; aller Gegenstände der Sinne aber überhaupt die Zeit. Das reine Schema der Größe aber (quantitatis), als eines Begriffs des Verstandes, ist die Zahl, welche eine Vorstellung ist, die die successive Addition von Einem zu Einem (gleichartigen) zusammenbefaßt. Also ist die Zahl nichts anders, als die Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt, dadurch, daß ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge.

Realität ist im reinen Verstandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt correspondirt: dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Seyn (in der Zeit) anzeigt. Negation, dessen Begriff ein Nichtseyn (in der Zeit) vorstellt. Die Entgegensetzung beyder geschieht also in dem Unterschiede derselben Zeit, als einer erfülleten oder leeren Zeit. Da die Zeit nur die Form der Anschauung, mithin der Gegenstände, als Erscheinungen ist, so ist das, was an diesen der Empfindung entspricht, die transscendentale Materie aller Gegenstände, als Dinge an sich (die Sachheit Realität). Nun hat jede Empfindung einen Grad oder Größe, wodurch sie dieselbe Zeit, d. i. den innern Sinn in Ansehung derselben Vorstellung eines Gegenstandes, mehr oder weniger erfüllen kann, bis sie in nichts (=0= negatio) aufhört. Daher ist ein Verhältniß und Zusammenhang, oder vielmehr ein Uebergang von Realität zur Negation, welcher jede Realität als ein Quantum vorstellig macht, und das Schema einer Realität, als der Quantität

von Etwas, so fern es die Zeit erfüllt, ist eben diese continuirliche und gleichförmige Erzeugung derselben in der Zeit, indem man von der Empfindung, die einen gewissen Grad hat, in der Zeit bis zum Verschwinden derselben hinabgeht, oder von der Negation zu der Größe derselben allmälig aufsteigt.

Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorstellung desselben, als eines Substratum der empirischen Zeitbestimmung überhaupt, welches also bleibt, indem alles Andre wechselt. (Die Zeit verläuft sich nicht, sondern in ihr verläuft sich das Daseyn des Wandelbaren. Der Zeit also, die selbst unwandelbar und bleibend ist, correspondirt in der Erscheinung das Unwandelbare im Daseyn, d. i. die Substanz, und bloß an ihr kann die Folge und das Zugleichseyn der Erscheinung der Zeit nach bestimmet werden.)

Das Schema der Ursache und der Causalität eines Dinges überhaupt ist das Reale, worauf, wenn es nach Belieben gesetzt wird, jederzeit etwas anders folgt. Es besteht also in der Succession des Mannigfaltigen, in so fern sie einer Regel unterworfen ist.

Das Schema der Gemeinschaft (Wechselwirkung), oder der wechselseitigen Causalität der Substanzen in Ansehung ihrer Accidenzen, ist das Zugleichseyn der Bestimmungen der Einen, mit denen der Andern, nach einer allgemeinen Regel.

Das Schema der Möglichkeit ist die Zusammenstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt, (z. B. da das Entgegengesetzte in einem Dinge nicht zugleich, sondern nur nach einander seyn kann), also die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgend einer Zeit.

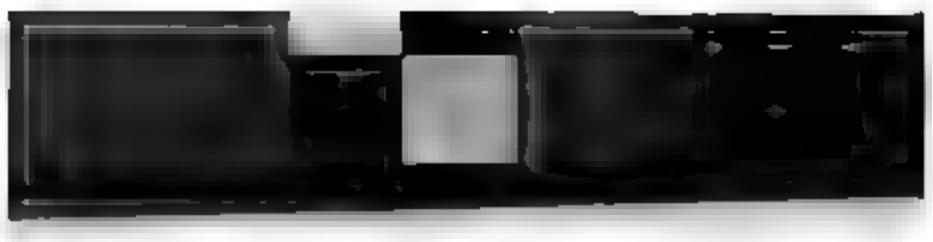
Das Schema der Wirklichkeit ist das Daseyn in einer bestimmten Zeit.

Das Schema der Nothwendigkeit ist das Daseyn eines Gegenstandes zu aller Zeit.

Man siehet nun aus Allem diesem, daß das Schema einer jeden Categorie, als das der Größe, die Erzeugung (Synthesis) der Zeit selbst, in der successiven Apprehension eines Gegenstandes, das Schema der Qualität die Synthesis der Empfindung (Wahrnehmung mit der Vorstellung der Zeit, oder die Erfüllung der Zeit), das der Relation das Verhältniß der Wahrnehmungen unter einander zu aller Zeit (d. i. nach einer Regel der Zeitbestimmung), endlich das Schema der Modalität und ihrer Categorien, die Zeit selbst, als das Correlatum der Bestimmung eines Gegenstandes, ob und wie er zur Zeit gehöre, enthalte und vorstellig mache. Die Schemate sind daher nichts als Zeitbestimmungen a priori nach Regeln, und diese gehen nach der Ordnung der Categorien, auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung, endlich den Zeitinbegriff in Ansehung aller möglichen Gegenstände.

Hieraus erhellet nun, daß der Schematismus des Verstandes durch die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft auf nichts anders, als die Einheit alles Mannigfaltigen der Anschauung in dem inneren Sinne, und so indirect auf die Einheit der Apperception, als Function, welche dem innern Sinn (einer Receptivität) correspondirt, hinauslaufe. Also sind die Schemate der reinen Verstandesbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen, diesen eine Beziehung auf Objecte, mithin Bedeutung zu verschaffen, und die Categorien sind daher am Ende von keinem andern, als einem möglichen empirischen Gebrauche, indem sie bloß dazu dienen, durch Gründe einer a priori nothwendigen Einheit (wegen der nothwendigen Vereinigung alles Bewußtseyns in einer ursprünglichen Apperception) Erscheinungen allgemeinen Regeln der Synthesis zu unterwerfen, und sie dadurch zur durchgängigen Verknüpfung in einer Erfahrung schicklich zu machen.

In dem Ganzen aller möglichen Erfahrung liegen aber alle unsere Erkenntnisse, und in der allgemeinen Beziehung auf dieselbe besteht die transscendentale Wahrheit, die vor aller empirischen vorhergeht, und sie möglich macht.



Es fällt aber doch auch in die Augen: daß, obgleich die Schemate der Sinnlichkeit die Categorien allererst realisiren, sie doch selbige gleichwohl auch restringiren, d. i. auf Bedingungen einschränken, die außer dem Verstande liegen (nämlich in der Sinnlichkeit). Daher ist das Schema eigentlich nur das Phänomenon, oder der sinnliche Begriff eines Gegenstandes, in Uebereinstimmung mit der Categorie, (*numerus* est quantitas phaenomenon, *sensatio* realitas phaenomenon, *constans* et perdurabile rerum substantia phaenomenon —— *aeternitas*, *necessitas*, phaenomena etc.). Wenn wir nun eine restringirende Bedingung weglassen; so amplificiren wir, wie es scheint, den vorher eingeschränkten Begriff; so sollten die Categorien in ihrer reinen Bedeutung, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, von Dingen überhaupt gelten, wie sie sind, anstatt, daß ihre Schemate sie nur vorstellen, wie sie erscheinen, jene also eine von allen Schemata unabhängige und viel weiter erstreckte Bedeutung haben. In der That bleibt den reinen Verstandesbegriffen allerdings, auch nach Absonderung aller sinnlichen Bedingung, eine, aber nur logische Bedeutung der bloßen Einheit der Vorstellungen, denen aber kein Gegenstand, mithin auch keine Bedeutung gegeben wird, die einen Begriff vom Object abgeben könnte. So würde z. B. Substanz, wenn man die sinnliche Bestimmung der Beharrlichkeit wegließe, nichts weiter als ein Etwas bedeuten, das als Subject (ohne ein Prädicat von etwas anderm zu seyn) gedacht werden kann. Aus dieser Vorstellung kann ich nun nichts machen, indem sie mir gar nicht anzeigt, welche Bestimmungen das Ding hat, welches als ein solches erstes Subject gelten soll. Also sind die Categorien, ohne Schemate, nur Functionen des Verstandes zu Begriffen, stellen aber keinen Gegenstand vor. Diese Bedeutung kommt ihnen von der Sinnlichkeit, die den Verstand realisirt, indem sie ihn zugleich restringirt.

Der
Transſcendentalen Doctrin der Urtheilskraft
(oder Analytik der Grundſätze)

Zweytes Hauptſtück.
System aller Grundſätze des reinen Verſtandes.

Wir haben in dem vorigen Hauptſtücke die transſcendentale Urtheilskraft nur nach den allgemeinen Bedingungen erwogen, unter denen ſie allein die reinen Verſtandesbegriffe zu ſynthetiſchen Urtheilen zu brauchen befugt iſt. Jetzt iſt unſer Geſchäft: die Urtheile, die der Verſtand unter dieſer kritiſchen Vorſicht wirklich a priori zu Stande bringt, in ſyſtematiſcher Verbindung darzuſtellen, wozu uns ohne Zweifel unſere Tafel der Categorien die natürliche und ſichere Leitung geben muß. Denn dieſe ſind es eben, deren Beziehung auf mögliche Erfahrung alle reine Verſtandeserkenntniß a priori ausmachen muß, und deren Verhältniß zur Sinnlichkeit überhaupt um deswillen alle transſcendentale Grundſätze des Verſtandesgebrauchs vollſtändig und in einem Syſtem darlegen wird.

Grundſätze a priori führen dieſen Namen nicht bloß deswegen, weil ſie die Gründe anderer Urtheile in ſich enthalten, oder auch weil ſie ſelbſt nicht in höhern und allgemeinern Erkenntniſſen gegründet ſind. Dieſe Eigenſchaft überhebt ſie doch nicht allemal eines Beweiſes. Denn obgleich dieſer nicht weiter objectiv geführt werden könnte, ſondern vielmehr aller Erkenntniß ſeines Objects zum Grunde legt, ſo hindert dieß doch nicht, daß nicht ein Beweis, aus den ſubjectiven Quellen der Möglichkeit einer Erkenntniß des Gegenſtandes überhaupt, zu ſchaffen möglich, ja auch nöthig wäre, weil der Satz ſonſt gleichwol den größten Verdacht einer bloß erſchlichenen Behauptung auf ſich haben würde.

Zweytens werden wir uns bloß auf diejenigen Grundsätze, die sich auf die Categorien beziehen, einschränken. Die Principien der transscendentalen Aesthetik, nach welchen Raum und Zeit die Bedingungen der Möglichkeit aller Dinge als Erscheinungen sind, imgleichen die Restriction dieser Grundsätze: daß sie nämlich nicht auf Dinge an sich selbst bezogen werden können, gehören also nicht in unser abgestochenes Feld der Untersuchung. Eben so machen die mathematischen Grundsätze keinen Theil dieses Systems aus, weil sie nur aus der Anschauung, aber nicht aus dem reinen Verstandesbegriffe gezogen sind; doch wird die Möglichkeit derselben, weil sie gleichwohl synthetische Urtheile a priori seyn, hier nothwendig Platz finden, zwar nicht, um ihre Richtigkeit und apodictische Gewißheit zu beweisen, welches sie gar nicht nöthig haben, sondern nur die Möglichkeit solcher evidenten Erkenntnisse a priori begreiflich zu machen und zu deduciren.

Wir werden aber auch von dem Grundsatze analytischer Urtheile reden müssen, und dieses zwar im Gegensatz mit den synthetischen, als mit welchen wir uns eigentlich beschäftigen, weil eben diese Gegenstellung die Theorie der letzteren von allem Mißverstande befreyet, und sie in ihrer eigenthümlichen Natur deutlich vor Augen leget.

Des

Systems der Grundsätze des reinen Verstandes

Erster Abschnitt.

Von dem obersten Grundsatze aller analytischen Urtheile.

Von welchem Inhalt auch unsere Erkenntniß sey, und wie sie sich auf das Object beziehen mag, so ist doch die allgemeine, obzwar nur negative Bedingung aller unserer Urtheile überhaupt, daß sie sich nicht selbst widersprechen; widrigenfalls diese Urtheile an sich selbst (auch ohne Rück-

ſicht aufs Object) nichts ſind. Wenn aber auch gleich in unſerm Urtheile kein Widerſpruch iſt, ſo kann es dem ohngeachtet doch Begriffe ſo verbinden, wie es der Gegenſtand nicht mit ſich bringt, oder auch, ohne daß uns irgend ein Grund weder a priori noch a posteriori gegeben iſt, welcher ein ſoches Urtheil berechtigte, und ſo kann ein Urtheil bey allem dem, daß es von allem innern Widerſpruche frey iſt, doch entweder falſch oder grundlos ſeyn.

Der Satz nun: Keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerſpricht; heißt der Satz des Widerſpruchs, und iſt ein allgemeines, obzwar bloß negatives Criterium aller Wahrheit, gehört aber auch darum bloß in die Logik, weil er von Erkenntniſſen, bloß als Erkenntniſſen überhaupt, unangeſehen ihres Inhalts gilt, und ſagt: daß der Widerſpruch ſie gänzlich vernichte und aufhebe.

Man kann aber doch von demſelben auch einen poſitiven Gebrauch machen, d. i. nicht bloß, um Falſchheit und Irrthum (ſo fern es auf dem Widerſpruch beruhet) zu verbannen, ſondern auch Wahrheit zu erkennen. Denn, wenn das Urtheil analytiſch iſt, es mag nun verneinend oder bejahend ſeyn, ſo muß deſſen Wahrheit jederzeit nach dem Satze des Widerſpruchs hinreichend können erkannt werden. Denn von dem, was in der Erkenntniß des Objects ſchon als Begriff liegt und gedacht wird, wird das Widerſpiel jederzeit richtig verneinet, der Begriff ſelber aber nothwendig von ihm bejahet werden müſſen, darum, weil das Gegentheil deſſelben dem Objecte widerſprechen würde.

Daher müſſen wir auch den Satz des Widerſpruchs als das allgemeine und völlig hinreichende Principium aller analytiſchen Erkenntniß gelten laſſen; aber weiter geht auch ſein Anſehen und Brauchbarkeit nicht, als eines hinreichenden Criterium der Wahrheit. Denn daß ihm gar keine Erkenntniß zuwider ſeyn könne, ohne ſich ſelbſt zu vernichten, das macht dieſen Satz wohl zur conditia sine qua non, aber nicht zum Beſtimmungsgrunde

der Wahrheit unserer Erkenntniß. Da wir es nun eigentlich nur mit dem synthetischen Theile unserer Erkenntniß zu thun haben, so werden wir zwar jederzeit bedacht seyn, diesem unverletzlichen Grundsatz niemals zuwider zu handeln, von ihm aber, in Ansehung der Wahrheit von dergleichen Art der Erkenntniß, niemals einigen Aufschluß gewärtigen können.

Es ist aber doch eine Formel dieses berühmten, obzwar von allem Inhalt entblößten und bloß formalen Grundsatzes, die eine Synthesis enthält, welche aus Unvorsichtigkeit und ganz unnöthiger Weise in sie gemischt worden. Sie heißt: Es ist unmöglich, daß etwas zugleich sey und nicht sey. Außer dem, daß hier die apodictische Gewißheit (durch das Wort unmöglich) überflüssiger Weise angehängt worden, die sich doch von selbst aus dem Satz muß verstehen lassen, so ist der Satz durch die Bedingung der Zeit afficirt, und sagt gleichsam: Ein Ding = A, welches etwas = B ist, kann nicht zu gleicher Zeit non B seyn; aber es kann gar wohl beides (B so wohl, als non B) nach einander seyn. Z. B. ein Mensch, der jung ist, kann nicht zugleich alt seyn, eben derselbe kann aber sehr wohl zu einer Zeit jung, zur andern nicht jung, d. i. alt seyn. Nun muß der Satz des Widerspruchs, als ein bloß logischer Grundsatz, seine Ausspräche gar nicht auf die Zeitverhältnisse einschränken, daher ist eine solche Formel der Absicht desselben ganz zuwider. Der Mißverstand kommt bloß daher: daß man ein Prädicat eines Dinges zuvörderst von dem Begriff desselben absondert, und nachher sein Gegentheil mit diesem Prädicate verknüpft, welches niemals einen Widerspruch mit dem Subjecte, sondern nur mit dessen Prädicate, welches mit jenem synthetisch verbunden worden, abgiebt, und zwar nur dann, wenn das erste und zweyte Prädicat zu gleicher Zeit gesetzt werden. Sage ich: ein Mensch, der ungelehrt ist, ist nicht gelehrt, so muß die Bedingung: zugleich, dabey stehen; denn der, so zu einer Zeit ungelehrt ist, kann zu einer andern

gar wohl gelehrt ſeyn. Sage ich aber: kein ungelehrter Menſch iſt gelehrt, ſo iſt der Satz analytiſch, weil das Merkmal (der Ungelahrtheit) nunmehr den Begriff des Subjects mit ausmacht, und alsdenn erhellet der verneinende Satz unmittelbar aus dem Satze des Widerſpruchs, ohne daß die Bedingung: zugleich, hinzu kommen darf. Dieſes iſt denn auch die Urſache, weswegen ich oben die Formel deſſelben ſo verändert habe, daß die Natur eines analytiſchen Satzes dadurch deutlich ausgedrückt wird.

Des

Syſtems der Grundſätze des reinen Verſtandes

Zweyter Abſchnitt.

Von dem oberſten Grundſatze aller ſynthetiſchen Urtheile.

Die Erklärung der Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile iſt eine Aufgabe, mit der die allgemeine Logik gar nichts zu ſchaffen hat, die auch ſogar ihren Namen nicht einmal kennen darf. Sie iſt aber in einer transſcendentalen Logik das wichtigſte Geſchäft unter allen, und ſogar das einzige, wenn von der Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile a priori die Rede iſt, imgleichen den Bedingungen und dem Umfange ihrer Gültigkeit. Denn nach Vollendung deſſelben kann ſie ihrem Zwecke, nämlich den Umfang und die Grenzen des reinen Verſtandes zu beſtimmen, vollkommen ein Gnüge thun.

Im analytiſchen Urtheile bleibe ich bey dem gegebenen Begriffe, um etwas von ihm auszumachen. Soll es bejahend ſeyn, ſo lege ich dieſem Begriffe nur dasjenige bey, was in ihm ſchon gedacht war; ſoll es verneinend ſeyn, ſo ſchließe ich nur das Gegentheil deſſelben von ihm aus. In ſynthetiſchen Urtheilen aber ſoll ich aus dem gegebenen Begriff hinausgehen, um etwas ganz anders, als in ihm gedacht war, mit demſelben in Verhältniß zu betrachten,

welches daher niemals weder ein Verhältniß der Identität, noch des Widerspruchs ist, und wobey dem Urtheile an ihm selbst weder die Wahrheit, noch der Irrthum angesehen werden kann.

Also zugegeben: daß man aus einem gegebenen Begriffe hinausgehen müsse, um ihn mit einer andern Synthesis zu vergleichen; so ist ein Drittes nöthig, worin allein die Synthesis zweener Begriffe entstehen kann. Was ist nun aber dieses Dritte, als das Medium aller synthetischen Urtheile? Es ist nur ein Inbegriff, darin alle unsere Vorstellungen enthalten sind, nämlich der innere Sinn, und die Form desselben a priori, die Zeit. Die Synthesis der Vorstellungen beruht auf der Einbildungskraft, die synthetische Einheit derselben aber (die zum Urtheile erforderlich ist), auf der Einheit der Apperception. Hierin wird also die Möglichkeit synthetischer Urtheile, und da alle drey die Quellen zu Vorstellungen a priori enthalten, auch die Möglichkeit reiner synthetischer Urtheile zu suchen seyn, ja sie werden sogar aus diesen Gründen nothwendig seyn, wenn eine Erkenntniß von Gegenständen zu Stande kommen soll, die lediglich auf der Synthesis der Vorstellungen beruht.

Wenn eine Erkenntniß objective Realität haben, d. i. sich auf einen Gegenstand beziehen, und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muß der Gegenstand auf irgend eine Art gegeben werden können. Ohne das sind die Begriffe leer, und man hat dadurch zwar gedacht, in der That aber durch dieses Denken nichts erkannt, sondern bloß mit Vorstellungen gespielt. Einen Gegenstand geben, wenn dieses nicht wiederum nur mittelbar gemeint seyn soll, sondern unmittelbar in der Anschauung darstellen, ist nichts anders, als dessen Vorstellung auf Erfahrung (es sey wirkliche oder doch mögliche) beziehen. Selbst der Raum und die Zeit, so rein diese Begriffe auch von allem Empirischen sind, und so gewiß es auch ist, daß sie völlig a priori im Gemüthe vorgestellt werden, würden doch ohne objective Gültigkeit und ohne Sinn und Bedeutung seyn,

wenn ihr nothwendiger Gebrauch an den Gegenſtänden der Erfahrung nicht gezeigt würde, ja ihre Vorſtellung iſt ein bloßes Schema, das ſich immer auf die reproductive Einbildungskraft bezieht, welche die Gegenſtände der Erfahrung herbey ruft, ohne die ſie keine Bedeutung haben würden; und ſo iſt es mit allen Begriffen ohne Unterſchied.

Die Möglichkeit der Erfahrung iſt alſo das, was allen unſeren Erkenntniſſen a priori objective Realität giebt. Nun beruht Erfahrung auf der ſynthetiſchen Einheit der Erſcheinungen, d. i. auf einer Syntheſis nach Begriffen vom Gegenſtande der Erſcheinungen überhaupt, ohne welche ſie nicht einmal Erkenntniß, ſondern eine Rhapſodie von Wahrnehmungen ſeyn würde, die ſich in keinen Context nach Regeln eines durchgängig verknüpften (möglichen) Bewußtſeyns, mithin auch nicht zur transſcendentalen und nothwendigen Einheit der Apperception, zuſammen ſchicken würden. Die Erfahrung hat alſo Principien ihrer Form a priori zum Grunde liegen, nämlich allgemeine Regeln der Einheit in der Syntheſis der Erſcheinungen, deren objective Realität, als nothwendige Bedingungen, jederzeit in der Erfahrung, ja ſogar ihrer Möglichkeit gewieſen werden kann. Außer dieſer Beziehung aber ſind ſynthetiſche Sätze a priori gänzlich unmöglich, weil ſie kein Drittes, nämlich keinen Gegenſtand haben, an dem die ſynthetiſche Einheit ihrer Begriffe objective Realität darthun könnte.

Ob wir daher gleich vom Raume überhaupt, oder den Geſtalten, welche die productive Einbildungskraft in ihm verzeichnet, ſo vieles a priori in ſynthetiſchen Urtheilen erkennen, ſo, daß wir wirklich hiezu gar keiner Erfahrung bedürfen; ſo würde doch dieſes Erkenntniß gar nichts, ſondern die Beſchäftigung mit einem bloßen Hirngeſpinſt ſeyn, wäre der Raum nicht, als Bedingung der Erſcheinungen, welche den Stoff zur äußeren Erfahrung ausmachen, anzuſehen: daher ſich jene reine ſynthetiſche Urtheile, obzwar nur mittelbar, auf mögliche Erfahrung oder vielmehr auf dieſer ihre Möglichkeit ſelbſt beziehen, und darauf allein die objective Gültigkeit ihrer Syntheſis gründen.

Da alſo Erfahrung, als empiriſche Syntheſis, in ihrer Möglichkeit die einzige Erkenntnißart iſt, welche aller andern Syntheſis Realität giebt, ſo hat dieſe, als Erkenntniß a priori, auch nur dadurch Wahrheit (Einſtimmung mit dem Object), daß ſie nichts weiter enthält, als was zur ſynthetiſchen Einheit der Erfahrung überhaupt nothwendig iſt.

Das oberſte Principium aller ſynthetiſchen Urtheile iſt alſo: ein jeder Gegenſtand ſteht unter den nothwendigen Bedingungen der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen der Anſchauung in einer möglichen Erfahrung.

Auf ſolche Weiſe ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich, wenn wir die formalen Bedingungen der Anſchauung a priori, die Syntheſis der Einbildungskraft, und die nothwendige Einheit derſelben in einer tranſſcendentalen Apperception, auf ein mögliches Erfahrungserkenntniß überhaupt beziehen, und ſagen: die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ſind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenſtände der Erfahrung, und haben darum objective Gültigkeit in einem ſynthetiſchen Urtheile a priori.

Des

Syſtems der Grundſätze des reinen Verſtandes

Dritter Abſchnitt.

Syſtematiſche Vorſtellung aller ſynthetiſchen Grundſätze deſſelben.

Daß überhaupt irgendwo Grundſätze Statt finden, das iſt lediglich dem reinen Verſtande zuzuſchreiben, der nicht allein das Vermögen der Regeln iſt, in Anſehung deſſen, was geſchieht, ſondern ſelbſt der Quell der Grundſätze, nach welchem Alles (was uns nur als Gegenſtand vorkommen kann) nothwendig unter Regeln ſtehet, weil, ohne ſolche, den Erſcheinungen

ſcheinungen niemals Erkenntniß eines ihnen correſpondirenden Gegenſtandes zukommen könnte. Selbſt Naturgeſetze, wenn ſie als Grundſätze des empiriſchen Verſtandesgebrauchs betrachtet werden, führen zugleich einen Ausdruck der Nothwendigkeit, mithin wenigſtens die Vermuthung einer Beſtimmung aus Gründen: die a priori und vor aller Erfahrung gültig ſeyn, bey ſich. Aber ohne Unterſchied ſtehen alle Geſetze der Natur unter höhern Grundſätzen des Verſtandes, indem ſie dieſe nur auf beſondere Fälle der Erſcheinung anwenden. Dieſe allein geben alſo den Begriff, der die Bedingung und gleichſam den Exponenten zu einer Regel überhaupt enthält; Erfahrung aber giebt den Fall, der unter der Regel ſteht.

Daß man bloß empiriſche Grundſätze für Grundſätze des reinen Verſtandes, oder auch umgekehrt anſehe, deshalb kann wohl eigentlich keine Gefahr ſeyn; denn die Nothwendigkeit nach Begriffen, welche die letztere auszeichnet, und deren Mangel in jedem empiriſchen Satze, ſo allgemein er auch gelten mag, leicht wahrgenommen wird, kann dieſe Verwechſelung leicht verhüten. Es giebt aber reine Grundſätze a priori, die ich gleichwohl doch nicht dem reinen Verſtande eigenthümlich beymeſſen möchte, darum, weil ſie nicht aus reinen Begriffen, ſondern aus reinen Anſchauungen (obgleich vermittelſt des Verſtandes) gezogen ſind; Verſtand iſt aber das Vermögen der Begriffe. Die Mathematik hat dergleichen, aber ihre Anwendung auf Erfahrung, mithin ihre objective Gültigkeit, ja die Möglichkeit ihrer ſynthetiſchen Erkenntniß a priori (die Deduction derſelben) beruht doch immer auf dem reinen Verſtande.

Daher werde ich unter meine Grundſätze die der Mathematik nicht mitzählen, aber wohl diejenigen, worauf ſich dieſer ihre Möglichkeit und objective Gültigkeit a priori gründet, und die mithin als Principien dieſer Grundſätze anzuſehen ſeyn, und von Begriffen zur Anſchauung, nicht aber von der Anſchauung zu Begriffen ausgehn.

In der Anwendung der reinen Verſtandesbegriffe auf mögliche Erfahrung iſt der Gebrauch ihrer Syntheſis entwe-

der mathematisch oder dynamisch: denn sie geht theils bloß auf die Anschauung, theils auf das Daseyn einer Erscheinung überhaupt. Die Bedingungen a priori der Anschauung sind aber in Ansehung einer möglichen Erfahrung durchaus nothwendig, die des Daseyns der Objecte einer möglichen empirischen Anschauung an sich nur zufällig. Daher werden die Grundsätze des mathematischen Gebrauchs unbedingt nothwendig, d. i. apodictisch lauten, die aber des dynamischen Gebrauchs werden zwar auch den Character einer Nothwendigkeit a priori, aber nur unter der Bedingung des empirischen Denkens in einer Erfahrung, mithin nur mittelbar und indirect bey sich führen, folglich diejenige unmittelbare Evidenz nicht enthalten (obzwar ihrer auf Erfahrung allgemein bezogenen Gewißheit unbeschadet), die jenen eigen ist. Doch dieß wird sich beym Schlusse dieses Systems von Grundsätzen besser beurtheilen lassen.

Die Tafel der Categorien giebt uns die ganz natürliche Anweisung zur Tafel der Grundsätze, weil diese doch nichts anders, als Regeln des objectiven Gebrauchs der ersteren sind. Alle Grundsätze des reinen Verstandes sind demnach

1.

Axiomen
der
Anschauung.

2.

Anticipationen
der
Wahrnehmung.

3.

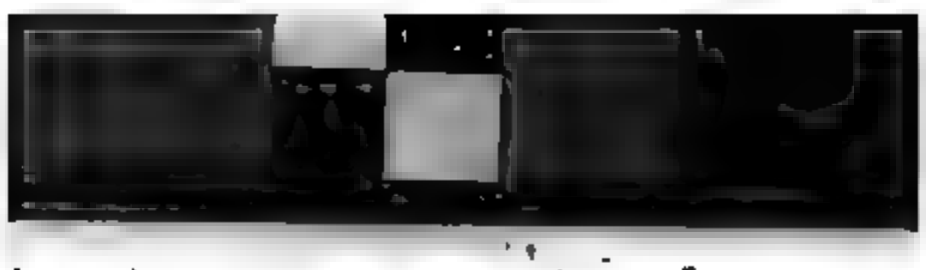
Analogien
der
Erfahrung.

4.

Postulate
des
empirischen Denkens
überhaupt.

Dieſe Benennungen habe ich mit Vorſicht gewählt, um die Unterſchiede in Anſehung der Evidenz und der Ausübung dieſer Grundſätze nicht unbemerkt zu laſſen. Es wird ſich aber bald zeigen: daß, was ſowohl die Evidenz, als die Beſtimmung der Erſcheinungen a priori nach den Categorien der Größe und der Qualität (wenn man lediglich auf die Form der letzteren Acht hat) betrifft, die Grundſätze derſelben ſich darin von den zweyen übrigen namhaft unterſcheiden; indem jene einer intuitiven, dieſe aber einer bloß discurſiven, obzwar beiderſeits einer völligen Gewißheit fähig ſind. Ich werde daher jene die mathematiſchen, dieſe die dynamiſchen Grundſätze nennen *). Man wird aber wohl bemerken: daß ich hier eben ſo wenig die Grundſätze der Mathematik in Einem Falle, als die Grundſätze der allgemeinen (phyſiſchen) Dynamik im andern, ſondern nur die des reinen Verſtandes im Verhältniß auf den innern Sinn (ohne Unterſchied der darin gegebenen Vorſtellungen) vor Augen habe, dadurch denn jene insgeſammt ihre Möglichkeit bekommen. Ich benenne ſie alſo mehr in Betracht der Anwendung, als um ihres Inhalts willen, und

*) Alle Verbindung (conjunctio) iſt entweder Zuſammenſetzung (compoſitio) oder Verknüpfung (nexus). Die erſtere iſt die Syntheſis des Mannigfaltigen, was nicht nothwendig zu einander gehört, wie z. B. die zwey Triangel, darin ein Quadrat durch die Diagonale getheilt wird, für ſich nicht nothwendig zu einander gehören, und dergleichen iſt die Syntheſis des Gleichartigen, in Allem, was mathematiſch erwogen werden kann, (welche Syntheſis wiederum in die der Aggregation und Coalition eingetheilt werden kann, davon die erſtere auf extenſive, die andere auf intenſive Größen gerichtet iſt). Die zweyte Verbindung (nexus) iſt die Syntheſis des Mannigfaltigen, ſo fern es nothwendig zu einander gehört, wie z. B. das Accidens zu irgend einer Subſtanz, oder die Wirkung zu der Urſache, — mithin auch als ungleichartig doch a priori verbunden vorgeſtellt wird, welche Verbindung, weil ſie nicht willkürlich iſt, ich darum dynamiſch nenne, weil ſie die Verbindung des Daſeyns des Mannigfaltigen betrifft (die wiederum in die phyſiſche der Erſcheinungen unter einander, und metaphyſiſche, ihre Verbindung im Erkenntnißvermögen a priori, eingetheilt werden können).



gehe nun zur Erwägung derselben in der nämlichen Ordnung, wie sie in der Tafel vorgestellt werden.

1.

Axiomen der Anschauung.

Das Princip derselben ist: Alle Anschauungen sind extensive Größen.

Beweis.

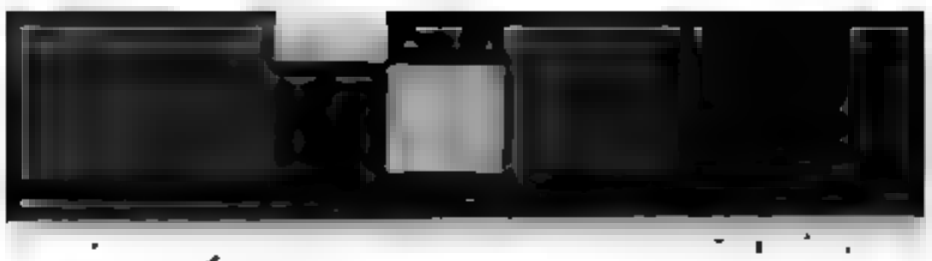
Alle Erscheinungen enthalten, der Form nach, eine Anschauung im Raum und Zeit, welche ihnen insgesammt a priori zum Grunde liegt. Sie können also nicht anders apprehendirt, d. i. ins empirische Bewußtseyn aufgenommen werden, als durch die Synthesis des Mannigfaltigen, wodurch die Vorstellungen eines bestimmten Raumes oder Zeit erzeugt werden, d. i. durch die Zusammensetzung des Gleichartigen und das Bewußtseyn der synthetischen Einheit dieses Mannigfaltigen (Gleichartigen). Nun ist das Bewußtseyn des mannigfaltigen Gleichartigen in der Anschauung überhaupt, so fern dadurch die Vorstellung eines Objects zuerst möglich wird, der Begriff einer Größe (Quanti). Also ist selbst die Wahrnehmung eines Objects, als Erscheinung, nur durch dieselbe synthetische Einheit des Mannigfaltigen der gegebenen sinnlichen Anschauung möglich, wodurch die Einheit der Zusammensetzung des mannigfaltigen Gleichartigen im Begriffe einer Größe gedacht wird; d. i. die Erscheinungen sind insgesammt Größen, und zwar extensive Größen, weil sie als Anschauungen im Raume oder der Zeit durch dieselbe Synthesis vorgestellt werden müssen, als wodurch Raum und Zeit überhaupt bestimmt werden.

Eine extensive Größe nenne ich diejenige, in welcher die Vorstellung der Theile die Vorstellung des Ganzen möglich macht (und also nothwendig vor dieser vorhergeht).

Ich kann mir keine Linie, ſo klein ſie auch ſey, vorſtellen, ohne ſie in Gedanken zu ziehen, d. i. von einem Puncte alle Theile nach und nach zu erzeugen, und dadurch allererſt dieſe Anſchauung zu verzeichnen. Eben ſo iſt es auch mit jeder auch der kleinſten Zeit bewandt. Ich denke mir darin nur den ſucceſſiven Fortgang von einem Augenblick zum andern, wo durch alle Zeittheile und deren Hinzuthun endlich eine beſtimmte Zeitgröße erzeugt wird. Da die bloße Anſchauung an allen Erſcheinungen entweder der Raum, oder die Zeit iſt, ſo iſt jede Erſcheinung als Anſchauung eine extenſive Größe (indem ſie nur durch ſucceſſive Syntheſis von Theil zu Theil) in der Apprehenſion anerkannt werden kann. Alle Erſcheinungen werden demnach ſchon als Aggregate (Menge vorhergegebener Theile) angeſchaut, welches eben nicht der Fall bey jeder Art Größen, ſondern nur derer iſt, die uns extenſiv als ſolche vorgeſtellt und apprehendirt werden.

Auf dieſe ſucceſſive Syntheſis der productiven Einbildungskraft, in der Erzeugung der Geſtalten, gründet ſich die Mathematik der Ausdehnung (Geometrie) mit ihren Axiomen, welche die Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung a priori ausdrücken, unter denen allein das Schema eines reinen Begriffs der äußeren Anſchauung zu Stande kommen kann; z. E. zwiſchen zwey Puncten iſt nur eine gerade Linie möglich; zwey gerade Linien ſchließen keinen Raum ein ꝛc. Dies ſind die Axiomen, welche eigentlich nur Größen (quanta) als ſolche betreffen.

Was aber die Größe (quantitas) d. i. die Antwort auf die Frage: wie groß etwas ſey? betrifft, ſo giebt es in Anſehung derſelben, obgleich verſchiedene dieſer Sätze ſynthetiſch und unmittelbar gewiß (indemonstrabilia) ſind, dennoch im eigentlichen Verſtande keine Axiomen. Denn daß Gleiches zu Gleichem hingethan, oder von dieſem abgezogen, ein Gleiches gebe, ſind analytiſche Sätze, indem ich mir der Identität der einen Größenerzeugung mit der andern unmittelbar bewußt bin; Axiomen aber ſollen ſynthetiſche Sätze a priori ſeyn. Dagegen ſind die evidenten Sätze der



Zahlverhältnisse zwar allerdings synthetisch, aber nicht allgemein, wie die der Geometrie, und eben um deswillen auch nicht Axiomen, sondern können Zahlformeln genannt werden. Daß $7 + 5 = 12$ sey, ist kein analytischer Satz. Denn ich denke weder in der Vorstellung von 7, noch 5, noch in der Vorstellung von der Zusammensetzung beyder die Zahl 12 (daß ich diese in der Addition beyder denken solle, davon ist hier nicht die Rede; denn bey dem analytischen Satze ist nur die Frage, ob ich das Prädicat wirklich in der Vorstellung des Subjects denke). Ob er aber gleich synthetisch ist, so ist er doch nur ein einzelner Satz. So fern hier bloß auf die Synthesis des Gleichartigen (der Einheiten) gesehen wird, so kann die Synthesis hier nur auf eine einzige Art geschehen, wiewohl der Gebrauch dieser Zahlen nachher allgemein ist. Wenn ich sage: durch drey Linien, deren zwey zusammengenommen größer sind, als die dritte, läßt sich ein Triangel zeichnen; so habe ich hier die bloße Function der productiven Einbildungskraft, welche die Linien größer und kleiner ziehen, imgleichen nach allerley beliebigen Winkeln kann zusammenstoßen lassen. Dagegen ist die Zahl 7 nur auf eine einzige Art möglich, und auch die Zahl 12, die durch die Synthesis der ersteren mit 5 erzeugt wird. Dergleichen Sätze muß man also nicht Axiomen (denn sonst gäbe es deren unendliche), sondern Zahlformeln nennen.

Dieser transscendentale Grundsatz der Mathematik der Erscheinungen giebt unserem Erkenntniß a priori große Erweiterung. Denn er ist es allein, welcher die reine Mathematik in ihrer ganzen Präcision auf Gegenstände der Erfahrung anwendbar macht, welches ohne diesen Grundsatz nicht so von selbst erhellen möchte, ja auch manchen Widerspruch veranlasset hat. Erscheinungen sind keine Dinge an sich selbst. Die empirische Anschauung ist nur durch die reine (des Raumes und der Zeit) möglich; was also die Geometrie von dieser sagt, gilt auch ohne Widerrede von jener, und die Ausflüchte, als wenn Gegenstände der Sinne nicht den Regeln der Construction im Raume (z. E. der unendli-

chen Theilbarkeit der Linien oder Winkel) gemäß ſeyn dürfe, muß wegfallen. Denn dadurch ſpricht man dem Raume und mit ihm zugleich aller Mathematik objective Gültigkeit ab, und weiß nicht mehr, warum und wie weit ſie auf Erſcheinungen anzuwenden ſey. Die Syntheſis der Räume und Zeiten, als der weſentlichen Form aller Anſchauung, iſt das, was zugleich die Apprehenſion der Erſcheinung, mithin jede äußere Erfahrung, folglich auch alle Erkenntniß der Gegenſtände derſelben, möglich macht, und was die Mathematik im reinen Gebrauch von jener beweiſet, das gilt auch nothwendig von dieſer. Alle Einwürfe dawider ſind nur Chikanen einer falſch belehrten Vernunft, die irriger Weiſe die Gegenſtände der Sinne von der formalen Bedingung unſerer Sinnlichkeit loszumachen gedenkt, und ſie, obgleich ſie bloß Erſcheinungen ſind, als Gegenſtände an ſich ſelbſt, dem Verſtande gegeben, vorſtellt; in welchem Falle freylich von ihnen a priori gar nichts, mithin auch nicht durch reine Begriffe vom Raume, ſynthetiſch erkannt werden könnte, und die Wiſſenſchaft, die dieſe beſtimmt, nämlich die Geometrie, ſelbſt nicht möglich ſeyn würde.

2.

Anticipationen der Wahrnehmung.

Das Princip derſelben iſt: In allen Erſcheinungen hat das Reale, was ein Gegenſtand der Empfindung iſt, intenſive Größe, d. i. einen Grad.

Beweis.

Wahrnehmung iſt das empiriſche Bewußtſeyn, d. i. ein ſolches, in welchem zugleich Empfindung iſt. Erſcheinungen, als Gegenſtände der Wahrnehmung, ſind nicht reine (bloß formale) Anſchauungen, wie Raum und Zeit (denn die können an ſich gar nicht wahrgenommen werden). Sie enthalten alſo über die Anſchauung noch die Materien zu ir-

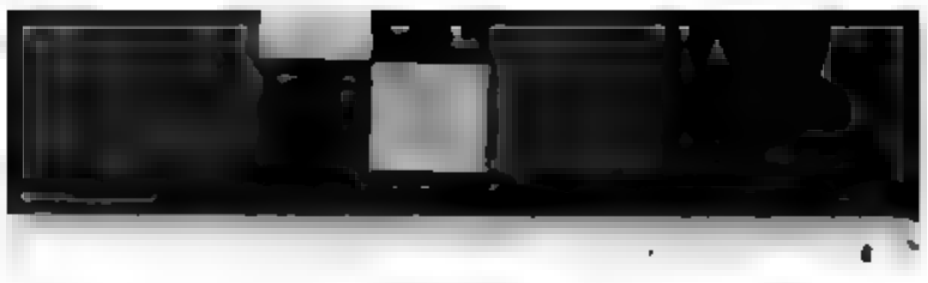
gend einem Objecte überhaupt (wodurch etwas Existirendes im Raume oder der Zeit vorgestellt wird), d. i. das Reale der Empfindung, als bloß subjective Vorstellung, von der man sich nur bewußt werden kann, daß das Subject afficirt sey, und die man auf ein Object überhaupt bezieht, in sich. Nun ist vom empirischen Bewußtseyn zum reinen eine stufenartige Veränderung möglich, da das Reale desselben ganz verschwindet, und ein bloß formales Bewußtseyn (a priori) des Mannigfaltigen im Raum und Zeit übrig bleibt: also auch eine Synthesis der Größenerzeugung einer Empfindung, von ihrem Anfange, der reinen Anschauung $=0$, an, bis zu einer beliebigen Größe derselben. Da nun Empfindung an sich gar keine objective Vorstellung ist, und in ihr weder die Anschauung vom Raum, noch von der Zeit, angetroffen wird, so wird ihr zwar keine extensive, aber doch eine Größe (und zwar durch die Apprehension derselben, in welcher das empirische Bewußtseyn in einer gewissen Zeit von nichts $=0$ zu ihrem gegebenen Maaße erwachsen kann), also eine intensive Größe zukommen, welcher correspondirend allen Objecten der Wahrnehmung, so fern diese Empfindung enthält, intensive Größe, d. i. ein Grad des Einflusses auf den Sinn, beygelegt werden muß.

Man kann alle Erkenntniß, wodurch ich dasjenige, was zur empirischen Erkenntniß gehört, a priori erkennen und bestimmen kann, eine Anticipation nennen, und ohne Zweifel ist das die Bedeutung, in welcher Epicur seinen Ausdruck προλήψις brauchte. Da aber an den Erscheinungen etwas ist, was niemals a priori erkannt wird, und welches daher auch den eigentlichen Unterschied des Empirischen von dem Erkenntniß a priori ausmacht, nämlich die Empfindung (als Materie der Wahrnehmung), so folgt, daß diese es eigentlich sey, was gar nicht anticipirt werden kann. Dagegen würden wir die reinen Bestimmungen im Raume und der Zeit, sowohl in Ansehung der Gestalt als Größe, Anticipationen der Erscheinungen nennen können, weil sie dasjenige a priori vorstellen, was immer a poste-

riori in der Erfahrung gegeben werden mag. Geſetzt aber, es finde ſich doch etwas, was ſich an jener Empfindung, als Empfindung überhaupt (ohne daß eine beſondere gegeben ſeyn mag) a priori erkennen läßt; ſo würde dieſes im ausnehmenden Verſtande Anticipation genannt zu werden verdienen, weil es befremdlich ſcheint, der Erfahrung in demjenigen vorzugreifen, was gerade die Materie derſelben angeht, die man nur aus ihr ſchöpfen kann. Und ſo verhält es ſich hier wirklich.

Die Apprehenſion, bloß vermittelſt der Empfindung, erfüllet nur einen Augenblick (wenn ich nämlich nicht die Succeſſion vieler Empfindungen in Betracht ziehe). Als etwas in der Erſcheinung, deſſen Apprehenſion keine ſucceſſive Syntheſis iſt, die von Theilen zur ganzen Vorſtellung fortgeht, hat ſie alſo keine extenſive Größe; der Mangel der Empfindung in demſelben Augenblicke würde dieſen als leer vorſtellen, mithin = 0. Was nun in der empiriſchen Anſchauung der Empfindung correſpondirt, iſt Realität (realitas phaenomenon); was dem Mangel derſelben entſpricht, Negation = 0. Nun iſt aber jede Empfindung einer Verringerung fähig, ſo daß ſie abnehmen, und ſo allmählig verſchwinden kann. Daher iſt zwiſchen Realität in der Erſcheinung und Negation ein continuirlicher Zuſammenhang vieler möglichen Zwiſchenempfindungen, deren Unterſchied von einander immer kleiner iſt, als der Unterſchied zwiſchen der gegebenen und dem Zero, oder der gänzlichen Negation. Das iſt: das Reale in der Erſcheinung hat jederzeit eine Größe, welche aber nicht in der Apprehenſion angetroffen wird, indem dieſe vermittelſt der bloßen Empfindung in einem Augenblicke und nicht durch ſucceſſive Syntheſis vieler Empfindungen geſchieht, und alſo nicht von den Theilen zum Ganzen geht; es hat alſo zwar eine Größe, aber keine extenſive.

Nun nenne ich diejenige Größe, die nur als Einheit apprehendirt wird, und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation = 0 vorgeſtellt werden kann, die



intenſive Größe. Alſo hat die Realität in der Erſcheinung intenſive Größe, d. i. einen Grad. Wenn man dieſe Realität, als Urſache (es ſey der Empfindung oder anderer Realität in der Erſcheinung, z. B. einer Veränderung), betrachtet; ſo nennt man den Grad der Realität als Urſache, ein Moment, z. B. das Moment der Schwere, und zwar darum, weil der Grad nur die Größe bezeichnet, deren Apprehenſion nicht ſucceſſiv, ſondern augenblicklich iſt. Dieſes berühre ich aber hier nur beyläufig, denn mit der Cauſalität habe ich für jetzt noch nicht zu thun.

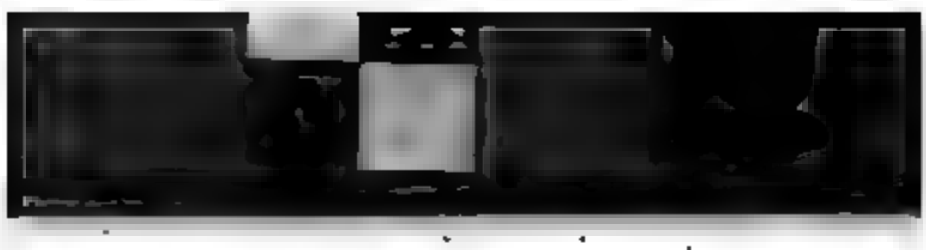
So hat demnach jede Empfindung, mithin auch jede Realität in der Erſcheinung, ſo klein ſie auch ſeyn mag, einen Grad, d. i. eine intenſive Größe, die noch immer vermindert werden kann, und zwiſchen Realität und Negation iſt ein continuirlicher Zuſammenhang möglicher Realitäten, und möglicher kleinerer Wahrnehmungen. Eine jede Farbe, z. E. die rothe, hat einen Grad, der, ſo klein er auch ſeyn mag, niemals der kleinſte iſt, und ſo iſt es mit der Wärme, dem Momente der Schwere ꝛc. überall bewandt.

Die Eigenſchaft der Größen, nach welcher an ihnen kein Theil der kleinſtmöglichſte (kein Theil einfach) iſt, heißt die Continuität derſelben. Raum und Zeit ſind quanta continua, weil kein Theil derſelben gegeben werden kann, ohne ihn zwiſchen Grenzen (Puncten und Augenblicken) einzuſchließen, mithin nur ſo, daß dieſer Theil ſelbſt wiederum ein Raum, oder eine Zeit iſt. Der Raum beſteht alſo nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten. Puncte und Augenblicke ſind nur Grenzen, d. i. bloße Stellen ihrer Einſchränkung; Stellen aber ſetzen jederzeit jene Anſchauungen, die ſich beſchränken oder beſtimmen ſollen, voraus, und aus bloßen Stellen, als aus Beſtandtheilen, die noch vor dem Raume oder der Zeit gegeben werden könnten, kann weder Raum noch Zeit zuſammengeſetzt werden. Dergleichen Größen kann man auch fließende nennen, weil die Synthesis (der productiven Einbildungskraft) in ihrer Erzeugung ein Fortgang in der Zeit iſt, deren Continuität man

besonders durch den Ausdruck des Fließens (Verfließens) zu bezeichnen pflegt.

Alle Erscheinungen überhaupt sind demnach continuirliche Größen, sowohl ihrer Anschauung nach, als extensive, oder der bloßen Wahrnehmung (Empfindung und mithin Realität) nach, als intensive Größen. Wenn die Synthesis des Mannigfaltigen der Erscheinung unterbrochen ist, so ist dieses ein Aggregat von vielen Erscheinungen, und nicht eigentlich Erscheinung als ein Quantum, welches nicht durch die bloße Fortsetzung der productiven Synthesis einer gewissen Art, sondern durch Wiederholung einer immer aufhörenden Synthesis erzeugt wird. Wenn ich 13 Thaler ein Geldquantum nenne, so benenne ich es, so fern richtig, als ich darunter den Gehalt von einer Mark fein Silber verstehe; welche aber allerdings eine continuirliche Größe ist, in welcher kein Theil der kleineste ist, sondern jeder Theil ein Geldstück ausmachen könnte, welches immer Materie zu noch kleineren enthielte. Wenn ich aber unter jener Benennung 15 runde Thaler verstehe, als so viel Münzen (ihr Silbergehalt mag seyn, welcher er wolle), so benenne ich es unschicklich durch ein Quantum von Thalern, sondern muß es ein Aggregat, d. i. eine Zahl Geldstücke, nennen. Da nun bey aller Zahl doch Einheit zum Grunde liegen muß, so ist die Erscheinung als Einheit ein Quantum, und als ein solches jederzeit ein Continuum.

Wenn nun alle Erscheinungen, sowohl extensiv als intensiv betrachtet, continuirliche Größen sind; so würde der Satz: daß auch alle Veränderung (Uebergang eines Dinges aus einem Zustande in den andern) continuirlich sey, leicht und mit mathematischer Evidenz hier bewiesen werden können, wenn nicht die Causalität eine Veränderung überhaupt ganz außerhalb den Grenzen einer Transscendental-Philosophie läge, und empirische Principien voraussetzte. Denn daß eine Ursache möglich sey, welche den Zustand der Dinge verändere, d. i. sie zum Gegentheil eines gewissen gegebenen Zustandes bestimme, davon giebt uns



der Verstand a priori gar keine Eröffnung, nicht bloß deswegen, weil er die Möglichkeit davon gar nicht einsieht (denn diese Einsicht fehlt uns in mehreren Erkenntnissen a priori), sondern weil die Veränderlichkeit nur gewisse Bestimmungen der Erscheinungen trifft, welche die Erfahrung allein lehren kann, indessen daß ihre Ursache in dem Unveränderlichen anzutreffen ist. Da wir aber hier nichts vor uns haben, dessen wir uns bedienen können, als die reinen Grundbegriffe aller möglichen Erfahrung, unter welchen durchaus nichts Empirisches seyn muß; so können wir, ohne die Einheit des Systems zu verletzen, der allgemeinen Naturwissenschaft, welche auf gewisse Grunderfahrungen gebauet ist, nicht vorgreifen.

Gleichwohl mangelt es uns nicht an Beweisthümern des großen Einflusses, den dieser unser Grundsatz hat, Wahrnehmungen zu anticipiren, und so gar deren Mangel so fern zu ergänzen, daß er allen falschen Schlüssen, die daraus gezogen werden möchten, den Riegel vorschiebt.

Wenn alle Realität in der Wahrnehmung einen Grad hat, zwischen dem und der Negation eine unendliche Stufenfolge immer minderer Grade Statt findet, und gleichwohl ein jeder Sinn einen bestimmten Grad der Receptivität der Empfindungen haben muß; so ist eine Wahrnehmung, mithin auch keine Erfahrung möglich, die einen gänzlichen Mangel alles Realen in der Erscheinung, es sey unmittelbar oder mittelbar (durch welchen Umschweif im Schließen man immer wolle), bewiese, d. i. es kann aus der Erfahrung niemals ein Beweis vom leeren Raume oder einer leeren Zeit gezogen werden. Denn der gänzliche Mangel des Realen in der sinnlichen Anschauung kann erstlich selbst nicht wahrgenommen werden, zweytens kann er aus keiner einzigen Erscheinung und dem Unterschiede des Grades ihrer Realität gefolgert, oder darf auch zur Erklärung derselben niemals angenommen werden. Denn wenn auch die ganze Anschauung eines bestimmten Raumes oder Zeit durch und durch real, d. i. kein Theil derselben leer ist; so muß

es doch, weil jede Realität ihren Grad hat, der bey unveränderter extenſiver Größe der Erſcheinung bis zum Nichts (dem Leeren) durch unendliche Stufen abnehmen kann, unendlich verſchiedene Grade, mit welchen Raum oder Zeit erfüllet ſey, geben, und die intenſive Größe in verſchiedenen Erſcheinungen kleiner oder größer ſeyn können, obſchon die extenſive Größe der Anſchauung gleich iſt.

Wir wollen ein Beyſpiel davon geben. Beynahe alle Naturlehrer, da ſie einen großen Unterſchied der Quantität der Materie von verſchiedener Art unter gleichem Volumen (theils durch das Moment der Schwere, oder des Gewichts, theils durch das Moment des Widerſtandes gegen andere bewegte Materien) wahrnehmen, ſchließen daraus einſtimmig: dieſes Volumen (extenſive Größe der Erſcheinung) müſſe in allen Materien, obzwar in verſchiedenem Maaße, leer ſeyn. Wer hätte aber von dieſen größtentheils mathematiſchen und mechaniſchen Naturforſchern ſich wohl jemals einfallen laſſen, daß ſie dieſen ihren Schluß lediglich auf eine metaphyſiſche Vorausſetzung, welche ſie doch ſo ſehr zu vermeiden vorgeben, gründeten? indem ſie annehmen, daß das Reale im Raume (ich mag es hier nicht Undurchdringlichkeit oder Gewicht nennen, weil dieſes empiriſche Begriffe ſind), allerwärts einerley ſey, und ſich nur der extenſiven Größe, d. i. der Menge nach, unterſcheiden könne. Dieſer Vorausſetzung, dazu ſie keinen Grund in der Erfahrung haben konnten, und die alſo bloß metaphyſiſch iſt, ſetze ich einen transſcendentalen Beweis entgegen, der zwar den Unterſchied in der Erfüllung der Räume nicht erklären ſoll, aber doch die vermeinte Nothwendigkeit jener Vorausſetzung, gedachten Unterſchied nicht anders, als durch anzunehmende leere Räume, erklären zu können, völlig aufhebt, und das Verdienſt hat, den Verſtand wenigſtens in Freyheit zu verſetzen, ſich dieſe Verſchiedenheit auch auf andere Art zu denken, wenn die Naturerklärung hiezu irgend eine Hypotheſe nothwendig machen ſollte. Denn da ſehen wir, daß, obſchon gleiche Räume von verſchiedenen Materien vollkom-

men erfüllt seyn mögen, so, daß in keinem von beyden ein Punct ist, in welchem nicht ihre Gegenwart anzutreffen wäre, so habe doch jedes Reale bey derselben Qualität ihren Grad (des Widerstandes oder des Wiegens), welcher ohne Verminderung der extensiven Größe oder Menge ins Unendliche kleiner seyn kann, ehe sie in das Leere übergeht, und verschwindet. So kann eine Ausspannung, die einen Raum erfüllt, z. B. Wärme, und auf gleiche Weise jede andere Realität (in der Erscheinung), ohne im Mindesten den kleinsten Theil dieses Raumes leer zu lassen, in ihren Graden ins Unendliche abnehmen, und nichts desto weniger den Raum mit diesen kleinern Graden eben sowohl erfüllen, als eine andere Erscheinung mit größeren. Meine Absicht ist hier keinesweges, zu behaupten: daß dieses wirklich mit der Verschiedenheit der Materien, ihrer specifischen Schwere nach, so bewandt sey, sondern nur aus einem Grundsatze des reinen Verstandes darzuthun: daß die Natur unserer Wahrnehmungen eine solche Erklärungsart möglich mache, und daß man fälschlich das Reale der Erscheinung dem Grade nach als gleich, und nur der Aggregation und deren extensiven Größe nach als verschieden annehme, und dieses sogar vorgeblicher maßen, durch einen Grundsatz des Verstandes a priori behaupte.

Es hat gleichwohl diese Anticipation der Wahrnehmung für einen der transscendentalen gewohnten und dadurch behutsam gewordenen Nachforscher immer etwas Auffallendes an sich, und erregt darüber einiges Bedenken, daß der Verstand einen dergleichen synthetischen Satz, als der von dem Grad alles Realen in den Erscheinungen ist, und mithin der Möglichkeit des innern Unterschiedes der Empfindung selbst, wenn man von ihrer empirischen Qualität abstrahirt, und es ist also noch eine der Auflösung nicht unwürdige Frage: wie der Verstand hierin synthetisch über Erscheinungen a priori aussprechen, und diese sogar in demjenigen, was eigentlich und bloß empirisch ist, nämlich die Empfindung angeht, anticipiren könne.

Die Qualität der Empfindung ist jederzeit bloß empirisch, und kann a priori gar nicht vorgestellt werden (z. B. Farben, Geschmack ꝛc.). Aber das Reale, was den Empfindungen überhaupt correspondirt, im Gegensatz mit der Negation = 0, stellet nur etwas vor, dessen Begriff an sich ein Seyn enthält, und bedeutet nichts als die Synthesis in einem empirischen Bewußtseyn überhaupt. In dem innern Sinn nämlich kann das empirische Bewußtseyn von o bis zu jedem größern Grade erhöhet werden, so daß eben dieselbe extensive Größe der Anschauung (z. B. erleuchtete Fläche) so große Empfindung erregt, als ein Aggregat von vielem Andern (minder erleuchteten) zusammen. Man kann also von der extensiven Größe der Erscheinung gänzlich abstrahiren, und sich doch an der bloßen Empfindung in einem Moment eine Synthesis der gleichförmigen Steigerung von o bis zu dem gegebenen empirischen Bewußtseyn vorstellen. Alle Empfindungen werden daher, als solche, zwar nur a posteriori gegeben, aber die Eigenschaft derselben, daß sie einen Grad haben, kann a priori erkannt werden. Es ist merkwürdig, daß wir an Größen überhaupt a priori nur eine einzige Qualität, nämlich die Continuität, an aller Qualität aber (dem Realen der Erscheinungen) nichts weiter a priori, als die intensive Quantität derselben, nämlich daß sie einen Grad haben, erkennen können, alles Uebrige bleibt der Erfahrung überlassen.

3.

Analogien der Erfahrung.

Das Princip derselben ist: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.

Beweis.

Erfahrung ist ein empirisches Erkenntniß, d. i. ein Erkenntniß, das durch Wahrnehmungen ein Object bestimmt.

Sie ist also eine Synthesis der Wahrnehmungen, die selbst nicht in der Wahrnehmung enthalten ist, sondern die synthetische Einheit des Mannigfaltigen derselben in einem Bewußtseyn enthält, welche das Wesentliche einer Erkenntniß der Objecte der Sinne, d. i. der Erfahrung (nicht bloß der Anschauung oder Empfindung der Sinne) ausmacht. Nun kommen zwar in der Erfahrung die Wahrnehmungen nur zufälliger Weise zu einander, so, daß keine Nothwendigkeit ihrer Verknüpfung aus den Wahrnehmungen selbst erhellt, noch erhellen kann, weil Apprehension nur eine Zusammenstellung des Mannigfaltigen der empirischen Anschauung ist, aber keine Vorstellung von der Nothwendigkeit der verbundenen Existenz der Erscheinungen, die sie zusammenstellt, in Raum und Zeit in derselben angetroffen wird. Da aber Erfahrung ein Erkenntniß der Objecte durch Wahrnehmungen ist, folglich das Verhältniß im Daseyn des Mannigfaltigen, nicht wie es in der Zeit zusammengestellt wird, sondern wie es objectiv in der Zeit ist, in ihr vorgestellt werden soll, die Zeit selbst aber nicht wahrgenommen werden kann, so kann die Bestimmung der Existenz der Objecte in der Zeit nur durch ihre Verbindung in der Zeit überhaupt, mithin nur durch a priori verknüpfende Begriffe, geschehen. Da diese nun jederzeit zugleich Nothwendigkeit bey sich führen, so ist Erfahrung nur durch eine Vorstellung der nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmung möglich.

Die drey modi der Zeit sind Beharrlichkeit, Folge und Zugleichseyn. Daher werden drey Regeln aller Zeitverhältnisse der Erscheinungen, wornach jeder ihr Daseyn in Ansehung der Einheit aller Zeit bestimmt werden kann, vor aller Erfahrung vorangehen, und diese allererst möglich machen.

Der allgemeine Grundsatz aller dreyen Analogien beruht auf der nothwendigen Einheit der Apperception, in Ansehung alles möglichen empirischen Bewußtseyns (der Wahrnehmung), zu jeder Zeit, folglich, da jene a priori zum Grunde liegt, auf der synthetischen Einheit aller Erschei-

Erſcheinungen nach ihrem Verhältniſſe in der Zeit. Denn die urſprüngliche Apperception bezieht ſich auf den innern Sinn (den Inbegriff aller Vorſtellungen) und zwar a priori auf die Form deſſelben, d. i. das Verhältniß des mannigfaltigen empiriſchen Bewußtſeyns in der Zeit. In der urſprünglichen Apperception ſoll nun alle dieſes Mannigfaltige, ſeinen Zeitverhältniſſen nach, vereinigt werden; denn dieſes ſagt die transſcendentale Einheit derſelben a priori, unter welcher Alles ſteht, was zu meinem (d. i. meinem einigen) Erkenntniſſe gehören ſoll, mithin ein Gegenſtand für mich werden kann. Dieſe ſynthetiſche Einheit in dem Zeitverhältniſſe aller Wahrnehmungen, welche a priori beſtimmt iſt, iſt alſo das Geſetz: daß alle empiriſche Zeitbeſtimmungen unter Regeln der allgemeinen Zeitbeſtimmung ſtehen müſſen, und die Analogien der Erfahrung, von denen wir jetzt handeln wollen, müſſen dergleichen Regeln ſeyn.

Dieſe Grundſätze haben das Beſondere an ſich, daß ſie nicht die Erſcheinungen, und die Syntheſis ihrer empiriſchen Anſchauung, ſondern bloß das Daſeyn, und ihr Verhältniß unter einander in Anſehung dieſes ihres Daſeyns, erwägen. Nun kann die Art, wie etwas in der Erſcheinung apprehendirt wird, a priori dergeſtalt beſtimmt ſeyn, daß die Regel ihrer Syntheſis zugleich dieſe Anſchauung a priori in jedem vorliegenden empiriſchen Beyſpiele geben, d. i. ſie daraus zu Stande bringen kann. Allein das Daſeyn der Erſcheinungen kann a priori nicht erkannt werden, und, ob wir gleich auf dieſem Wege dahin gelangen könnten, auf irgend ein Daſeyn zu ſchließen, ſo würden wir dieſes doch nicht beſtimmt erkennen, d. i. das, wodurch ſeine empiriſche Anſchauung ſich von andern unterſchiede, anticipiren können.

Die vorigen zwey Grundſätze, welche ich die mathematiſchen nannte, in Betracht deſſen, daß ſie die Mathematik auf Erſcheinungen anzuwenden berechtigten, gingen auf Erſcheinungen ihrer bloßen Möglichkeit nach, und lehrten, wie ſie ſowohl ihrer Anſchauung, als dem Realen ihrer

Wahrnehmung nach, nach Regeln einer mathematischen Synthesis erzeugt werden könnten: daher sowohl bey der einen, als bey der andern die Zahlgrößen, und, mit ihnen, die Bestimmung der Erscheinung als Größe, gebraucht werden können. So werde ich z. B. den Grad der Empfindungen des Sonnenlichts aus etwa 200000 Erleuchtungen durch den Mond zusammensetzen und a priori bestimmt geben, d. i. construiren können. Daher können wir die ersteren Grundsätze constitutive nennen.

Ganz anders muß es mit denen bewandt seyn, die das Daseyn der Erscheinungen a priori unter Regeln bringen sollen. Denn, da dieses sich nicht construiren läßt, so werden sie nur auf das Verhältniß des Daseyns gehen, und keine andre als bloß regulative Principien abgeben können. Da ist also weder an Axiomen, noch an Anticipationen zu denken, sondern, wenn uns eine Wahrnehmung in einem Zeitverhältnisse gegen andere (obzwar unbestimmte) gegeben ist; so wird a priori nicht gesagt werden können: welche andere und wie große Wahrnehmung, sondern, wie sie dem Daseyn nach, in diesem modo der Zeit, mit jener nothwendig verbunden sey. In der Philosophie bedeuten Analogien etwas sehr Verschiedenes von demjenigen, was sie in der Mathematik vorstellen. In dieser sind es Formeln, welche die Gleichheit zweener Größenverhältnisse aussagen, und jederzeit constitutiv, so, daß, wenn zwey Glieder der Proportion gegeben sind, auch das Dritte dadurch gegeben wird, d. i. construirt werden kann. In der Philosophie aber ist die Analogie nicht die Gleichheit zweener quantitativen, sondern qualitativen Verhältnisse, wo ich aus drey gegebenen Gliedern nur das Verhältniß zu einem vierten, nicht aber dieses vierte Glied selbst erkennen, und a priori geben kann, wohl aber eine Regel habe, es in der Erfahrung zu suchen, und ein Merkmal, es in derselben aufzufinden. Eine Analogie der Erfahrung wird also nur eine Regel seyn, nach welcher aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrung (nicht die Wahrnehmung

ſelbſt), als empiriſche Anſchauung überhaupt entſpringen ſoll, und als Grundſatz von den Gegenſtänden (der Erſcheinungen) nicht conſtitutiv, ſondern bloß regulativ gelten. Eben daſſelbe wird auch von den Poſtulaten des empiriſchen Denkens überhaupt, welche die Syntheſis der bloßen Anſchauung (der Form der Erſcheinung), der Wahrnehmung (der Materie derſelben), und der Erfahrung (des Verhältniſſes dieſer Wahrnehmungen) zuſammen betreffen, gelten, nämlich daß ſie nur regulative Grundſätze ſind, und ſich von den mathematiſchen, die conſtitutiv ſind, zwar nicht in der Gewißheit, welche in beyden a priori feſtſtehet, aber doch in der Art der Evidenz, d. i. dem Intuitiven derſelben (mithin auch der Demonſtration) unterſcheiden.

Was aber bey allen ſynthetiſchen Grundſätzen erinnert ward, und hier vorzüglich angemerkt werden muß, iſt dieſes; daß dieſe Analogien nicht als Grundſätze des transſcendentalen, ſondern bloß des empiriſchen Verſtandesgebrauchs, ihre alleinige Bedeutung und Gültigkeit haben, mithin auch nur als ſolche bewieſen werden können, daß folglich die Erſcheinungen nicht unter die Categorien, ſchlechthin, ſondern nur unter ihre Schemate ſubſumiret werden müſſen. Denn, wären die Gegenſtände, auf welche dieſe Grundſätze bezogen werden ſollen, Dinge an ſich ſelbſt; ſo wäre es ganz unmöglich, etwas von ihnen a priori ſynthetiſch zu erkennen. Nun ſind nichts als Erſcheinungen, deren vollſtändige Erkenntniß, auf die alle Grundſätze a priori zuletzt doch immer auslaufen müſſen, lediglich die mögliche Erfahrung iſt, folglich können jene nichts, als bloß die Bedingungen der Einheit des empiriſchen Erkenntniſſes in der Syntheſis der Erſcheinungen, zum Ziele haben; dieſe aber wird nur allein in dem Schema des reinen Verſtandesbegriffs gedacht, von deren Einheit, als einer Syntheſis überhaupt, die Categorie die durch keine ſinnliche Bedingung reſtringirte Function enthält. Wir werden alſo durch dieſe Grundſätze die Erſcheinungen nur nach einer Analogie, mit der lo-

gischen und allgemeinen Einheit der Begriffe, zusammenzusetzen berechtigt werden, und daher uns in dem Grundsatze selbst zwar der Categorie bedienen, in der Ausführung aber (der Anwendung auf Erscheinungen), das Schema derselben, als den Schlüssel ihres Gebrauchs, an dessen Stelle, oder jener vielmehr, als restringirende Bedingung, unter dem Namen einer Formel des ersteren, zur Seite setzen.

A.

Erste Analogie.

Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz.

Bey allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.

Beweis.

Alle Erscheinungen sind in der Zeit, in welcher, als Substrat (als beharrlicher Form der inneren Anschauung), das Zugleichseyn sowohl als die Folge allein vorgestellt werden kann. Die Zeit also, in der aller Wechsel der Erscheinungen gedacht werden soll, bleibt und wechselt nicht; weil sie dasjenige ist, in welchem das Nacheinander- oder Zugleichseyn nur als Bestimmungen derselben vorgestellt werden können. Nun kann die Zeit für sich nicht wahrgenommen werden. Folglich muß in den Gegenständen der Wahrnehmung, d. i. den Erscheinungen, das Substrat anzutreffen seyn, welches die Zeit überhaupt vorstellt, und an dem aller Wechsel oder Zugleichseyn durch das Verhältniß der Erscheinungen zu demselben in der Apprehension wahrgenommen werden kann. Es ist aber das Substrat alles Realen, d. i. zur Existenz der Dinge Gehörigen, die Substanz, an welcher Alles, was zum Daseyn gehört, nur als Bestimmung kann gedacht werden.

Folglich iſt das Beharrliche, womit in Verhältniß alle Zeitverhältniſſe der Erſcheinungen allein beſtimmt werden können, die Subſtanz in der Erſcheinung, d. i. das Reale derſelben, was als Subſtrat alles Wechſels immer daſſelbe bleibt. Da dieſe alſo im Daſeyn nicht wechſeln kann, ſo kann ihr Quantum in der Natur auch weder vermehrt noch vermindert werden.

Unſere Apprehenſion des Mannigfaltigen der Erſcheinung iſt jederzeit ſucceſſiv, und alſo immer wechſelnd. Wir können alſo dadurch allein niemals beſtimmen, ob dieſes Mannigfaltige, als Gegenſtand der Erfahrung, zugleich ſey, oder nach einander folge, wo an ihr nicht etwas zum Grunde liegt, was jederzeit iſt, d. i. etwas Bleibendes und Beharrliches, von welchem aller Wechſel und Zugleichſeyn nichts, als ſo viel Arten (modi der Zeit) ſind, wie das Beharrliche exiſtirt. Nur in dem Beharrlichen ſind alſo Zeitverhältniſſe möglich (denn Simultaneität und Succeſſion ſind die einzigen Verhältniſſe in der Zeit), d. i. das Beharrliche iſt das Subſtratum der empiriſchen Vorſtellung der Zeit ſelbſt, an welchem alle Zeitbeſtimmung allein möglich iſt. Die Beharrlichkeit drückt überhaupt die Zeit, als das beſtändige Correlatum alles Daſeyns der Erſcheinungen, alles Wechſels und aller Begleitung, aus. Denn der Wechſel trifft die Zeit ſelbſt nicht, ſondern nur die Erſcheinungen in der Zeit, (ſo wie das Zugleichſeyn nicht ein modus der Zeit ſelbſt iſt, als in welcher gar keine Theile zugleich, ſondern alle nach einander ſind). Wollte man der Zeit ſelbſt eine Folge nach einander beylegen, ſo müßte man noch eine andere Zeit denken, in welcher dieſe Folge möglich wäre. Durch das Beharrliche allein bekömmt das Daſeyn in verſchiedenen Theilen in der Zeitreihe nach einander eine Größe, die man Dauer nennt. Denn in der bloßen Folge allein iſt das Daſeyn immer verſchwindend und anhebend, und hat niemals die mindeſte Größe. Ohne dieſes Beharrliche iſt alſo kein Zeitverhältniß. Nun kann die Zeit an ſich ſelbſt nicht wahrgenommen werden; mithin iſt dieſes Be-

men erfüllt seyn mögen, so, daß in keinem von beyden ein Punct ist, in welchem nicht ihre Gegenwart anzutreffen wäre, so habe doch jedes Reale bey derselben Qualität ihren Grad (des Widerstandes oder des Wiegens), welcher ohne Verminderung der extensiven Größe oder Menge ins Unendliche kleiner seyn kann, ehe sie in das Leere übergeht, und verschwindet. So kann eine Ausspannung, die einen Raum erfüllt, z. B. Wärme, und auf gleiche Weise jede andere Realität (in der Erscheinung), ohne im Mindesten den kleinsten Theil dieses Raumes leer zu lassen, in ihren Graden ins Unendliche abnehmen, und nichts desto weniger den Raum mit diesen kleinern Graden eben sowohl erfüllen, als eine andere Erscheinung mit größeren. Meine Absicht ist hier keinesweges, zu behaupten: daß dieses wirklich mit der Verschiedenheit der Materien, ihrer specifischen Schwere nach, so bewandt sey, sondern nur aus einem Grundsatze des reinen Verstandes darzuthun: daß die Natur unserer Wahrnehmungen eine solche Erklärungsart möglich mache, und daß man fälschlich das Reale der Erscheinung dem Grade nach als gleich, und nur der Aggregation und deren extensiven Größe nach als verschieden annehme, und dieses sogar vorgeblicher maßen, durch einen Grundsatz des Verstandes a priori behaupte.

Es hat gleichwohl diese Anticipation der Wahrnehmung für einen der transscendentalen gewohnten und dadurch behutsam gewordenen Nachforscher immer etwas Auffallendes an sich, und erregt darüber einiges Bedenken, daß der Verstand einen dergleichen synthetischen Satz, als der von dem Grad alles Realen in den Erscheinungen ist, und mithin der Möglichkeit des innern Unterschiedes der Empfindung selbst, wenn man von ihrer empirischen Qualität abstrahirt, und es ist also noch eine der Auflösung nicht unwürdige Frage: wie der Verstand hierin synthetisch über Erscheinungen a priori aussprechen, und diese sogar in demjenigen, was eigentlich und bloß empirisch ist, nämlich die Empfindung angeht, anticipiren könne.

Die Qualität der Empfindung ist jederzeit bloß empirisch, und kann a priori gar nicht vorgestellt werden (z. B. Farben, Geschmack ꝛc.). Aber das Reale, was den Empfindungen überhaupt correspondirt, im Gegensatz mit der Negation = 0, stellet nur etwas vor, dessen Begriff an sich ein Seyn enthält, und bedeutet nichts als die Synthesis in einem empirischen Bewußtseyn überhaupt. In dem innern Sinn nämlich kann das empirische Bewußtseyn von o bis zu jedem größern Grade erhöhet werden, so daß eben dieselbe extensive Größe der Anschauung (z. B. erleuchtete Fläche) so große Empfindung erregt, als ein Aggregat von vielem Andern (minder erleuchteten) zusammen. Man kann also von der extensiven Größe der Erscheinung gänzlich abstrahiren, und sich doch an der bloßen Empfindung in einem Moment eine Synthesis der gleichförmigen Steigerung von o bis zu dem gegebenen empirischen Bewußtseyn vorstellen. Alle Empfindungen werden daher, als solche, zwar nur a posteriori gegeben, aber die Eigenschaft derselben, daß sie einen Grad haben, kann a priori erkannt werden. Es ist merkwürdig, daß wir an Größen überhaupt a priori nur eine einzige Qualität, nämlich die Continuität, an aller Qualität aber (dem Realen der Erscheinungen) nichts weiter a priori, als die intensive Quantität derselben, nämlich daß sie einen Grad haben, erkennen können, alles Uebrige bleibt der Erfahrung überlassen.

3.

Analogien der Erfahrung.

Das Princip derselben ist: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.

Beweis.

Erfahrung ist ein empirisches Erkenntniß, d. i. ein Erkenntniß, das durch Wahrnehmungen ein Object bestimmt.

Sie ist also eine Synthesis der Wahrnehmungen, die selbst nicht in der Wahrnehmung enthalten ist, sondern die synthetische Einheit des Mannigfaltigen derselben in einem Bewußtseyn enthält, welche das Wesentliche einer Erkenntniß der Objecte der Sinne, d. i. der Erfahrung (nicht bloß der Anschauung oder Empfindung der Sinne) ausmacht. Nun kommen zwar in der Erfahrung die Wahrnehmungen nur zufälliger Weise zu einander, so, daß keine Nothwendigkeit ihrer Verknüpfung aus den Wahrnehmungen selbst erhellt, noch erhellen kann, weil Apprehension nur eine Zusammenstellung des Mannigfaltigen der empirischen Anschauung ist, aber keine Vorstellung von der Nothwendigkeit der verbundenen Existenz der Erscheinungen, die sie zusammenstellt, in Raum und Zeit in derselben angetroffen wird. Da aber Erfahrung ein Erkenntniß der Objecte durch Wahrnehmungen ist, folglich das Verhältniß im Daseyn des Mannigfaltigen, nicht wie es in der Zeit zusammengestellt wird, sondern wie es objectiv in der Zeit ist, in ihr vorgestellt werden soll, die Zeit selbst aber nicht wahrgenommen werden kann, so kann die Bestimmung der Existenz der Objecte in der Zeit nur durch ihre Verbindung in der Zeit überhaupt, mithin nur durch a priori verknüpfende Begriffe, geschehen. Da diese nun jederzeit zugleich Nothwendigkeit bey sich führen, so ist Erfahrung nur durch eine Vorstellung der nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmung möglich.

Die drey modi der Zeit sind Beharrlichkeit, Folge und Zugleichseyn. Daher werden drey Regeln aller Zeitverhältnisse der Erscheinungen, wornach jeder ihr Daseyn in Ansehung der Einheit aller Zeit bestimmt werden kann, vor aller Erfahrung vorangehen, und diese allererst möglich machen.

Der allgemeine Grundsatz aller dreyen Analogien beruht auf der nothwendigen Einheit der Apperception, in Ansehung alles möglichen empirischen Bewußtseyns (der Wahrnehmung), zu jeder Zeit, folglich, da jene a priori zum Grunde liegt, auf der synthetischen Einheit aller Erschei-

Erſcheinungen nach ihrem Verhältniſſe in der Zeit. Denn die urſprüngliche Apperception bezieht ſich auf den innern Sinn (den Inbegriff aller Vorſtellungen) und zwar a priori auf die Form deſſelben, d. i. das Verhältniß des mannigfaltigen empiriſchen Bewußtſeyns in der Zeit. In der urſprünglichen Apperception ſoll nun alle dieſes Mannigfaltige, ſeinen Zeitverhältniſſen nach, vereinigt werden; denn dieſes ſagt die transſcendentale Einheit derſelben a priori, unter welcher Alles ſteht, was zu meinem (d. i. meinem einigen) Erkenntniſſe gehören ſoll, mithin ein Gegenſtand für mich werden kann. Dieſe ſynthetiſche Einheit in dem Zeitverhältniſſe aller Wahrnehmungen, welche a priori beſtimmt iſt, iſt alſo das Geſetz: daß alle empiriſche Zeitbeſtimmungen unter Regeln der allgemeinen Zeitbeſtimmung ſtehen müſſen, und die Analogien der Erfahrung, von denen wir jetzt handeln wollen, müſſen dergleichen Regeln ſeyn.

Dieſe Grundſätze haben das Beſondere an ſich, daß ſie nicht die Erſcheinungen, und die Syntheſis ihrer empiriſchen Anſchauung, ſondern bloß das Daſeyn, und ihr Verhältniß unter einander in Anſehung dieſes ihres Daſeyns, erwägen. Nun kann die Art, wie etwas in der Erſcheinung apprehendirt wird, a priori dergeſtalt beſtimmt ſeyn, daß die Regel ihrer Syntheſis zugleich dieſe Anſchauung a priori in jedem vorliegenden empiriſchen Beyſpiele geben, d. i. ſie daraus zu Stande bringen kann. Allein das Daſeyn der Erſcheinungen kann a priori nicht erkannt werden, und, ob wir gleich auf dieſem Wege dahin gelangen könnten, auf irgend ein Daſeyn zu ſchließen, ſo würden wir dieſes doch nicht beſtimmt erkennen, d. i. das, wodurch ſeine empiriſche Anſchauung ſich von andern unterſchiede, anticipiren können.

Die vorigen zwey Grundſätze, welche ich die mathematiſchen nannte, in Betracht deſſen, daß ſie die Mathematik auf Erſcheinungen anzuwenden berechtigten, gingen auf Erſcheinungen ihrer bloßen Möglichkeit nach, und lehrten, wie ſie ſowohl ihrer Anſchauung, als dem Realen ihrer

scheinungen sey, davon wird uns die Folge Gelegenheit geben das Nöthige anzumerken.

B.

Zweyte Analogie.

Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Causalität:

Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.

Beweis.

(Daß alle Erscheinungen der Zeitfolge insgesammt nur Veränderungen, d. i. ein successives Seyn und Nichtseyn der Bestimmungen der Substanz seyn, die da beharret, folglich das Seyn der Substanz selbst, welches aufs Nichtseyn derselben folgt, oder das Nichtseyn derselben, welches aufs Daseyn folgt, mit anderen Worten, daß das Entstehen oder Vergehen der Substanz selbst nicht Statt finde, hat der vorige Grundsatz dargethan. Dieser hätte auch so ausgedrückt werden können: Aller Wechsel (Succession) der Erscheinungen ist nur Veränderung; denn Entstehen oder Vergehen der Substanz sind keine Veränderungen derselben, weil der Begriff der Veränderung eben dasselbe Subject mit zwey entgegengesetzten Bestimmungen als existirend, mithin als beharrend, voraussetzt. — Nach dieser Vorerinnerung folgt der Beweis).

Ich nehme wahr, daß Erscheinungen auf einander folgen, d. i. daß ein Zustand der Dinge zu einer Zeit ist, dessen Gegentheil im vorigen Zustande war. Ich verknüpfe also eigentlich zwey Wahrnehmungen in der Zeit. Nun ist Verknüpfung kein Werk des bloßen Sinnes und der Anschauung, sondern hier das Product eines synthetischen Vermögens der Einbildungskraft, die den inneren Sinn in Ansehung des Zeitverhältnisses bestimmt. Diese

selbst), als empirische Anschauung überhaupt entspringen soll, und als Grundsatz von den Gegenständen (der Erscheinungen) nicht constitutiv, sondern bloß regulativ gelten. Eben dasselbe wird auch von den Postulaten des empirischen Denkens überhaupt, welche die Synthesis der bloßen Anschauung (der Form der Erscheinung), der Wahrnehmung (der Materie derselben), und der Erfahrung (des Verhältnisses dieser Wahrnehmungen) zusammen betreffen, gelten, nämlich daß sie nur regulative Grundsätze sind, und sich von den mathematischen, die constitutiv sind, zwar nicht in der Gewißheit, welche in beyden a priori feststehet, aber doch in der Art der Evidenz, d. i. dem Intuitiven derselben (mithin auch der Demonstration) unterscheiden.

Was aber bey allen synthetischen Grundsätzen erinnert ward, und hier vorzüglich angemerkt werden muß, ist dieses; daß diese Analogien nicht als Grundsätze des transscendentalen, sondern bloß des empirischen Verstandesgebrauchs, ihre alleinige Bedeutung und Gültigkeit haben, mithin auch nur als solche bewiesen werden können, daß folglich die Erscheinungen nicht unter die Categorien, schlechthin, sondern nur unter ihre Schemate subsumiret werden müssen. Denn, wären die Gegenstände, auf welche diese Grundsätze bezogen werden sollen, Dinge an sich selbst; so wäre es ganz unmöglich, etwas von ihnen a priori synthetisch zu erkennen. Nun sind nichts als Erscheinungen, deren vollständige Erkenntniß, auf die alle Grundsätze a priori zuletzt doch immer auslaufen müssen, lediglich die mögliche Erfahrung ist, folglich können jene nichts, als bloß die Bedingungen der Einheit des empirischen Erkenntnisses in der Synthesis der Erscheinungen, zum Ziele haben; diese aber wird nur allein in dem Schema des reinen Verstandesbegriffs gedacht, von deren Einheit, als einer Synthesis überhaupt, die Categorie die durch keine sinnliche Bedingung restringirte Function enthält. Wir werden also durch diese Grundsätze die Erscheinungen nur nach einer Analogie, mit der lo-

gischen und allgemeinen Einheit der Begriffe, zusammenzusetzen berechtigt werden, und daher uns in dem Grundsatze selbst zwar der Categorie bedienen, in der Ausführung aber (der Anwendung auf Erscheinungen), das Schema derselben, als den Schlüssel ihres Gebrauchs, an dessen Stelle, oder jener vielmehr, als restringirende Bedingung, unter dem Namen einer Formel des ersteren, zur Seite setzen.

A.

Erste Analogie.

Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz.

Bey allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.

Beweis.

Alle Erscheinungen sind in der Zeit, in welcher, als Subsstrat (als beharrlicher Form der inneren Anschauung), das Zugleichseyn sowohl als die Folge allein vorgestellt werden kann. Die Zeit also, in der aller Wechsel der Erscheinungen gedacht werden soll, bleibt und wechselt nicht; weil sie dasjenige ist, in welchem das Nacheinander- oder Zugleichseyn nur als Bestimmungen derselben vorgestellt werden können. Nun kann die Zeit für sich nicht wahrgenommen werden. Folglich muß in den Gegenständen der Wahrnehmung, d. i. den Erscheinungen, das Subsstrat anzutreffen seyn, welches die Zeit überhaupt vorstellt, und an dem aller Wechsel oder Zugleichseyn durch das Verhältniß der Erscheinungen zu demselben in der Apprehension wahrgenommen werden kann. Es ist aber das Subsstrat alles Realen, d. i. zur Existenz der Dinge Gehörigen, die Substanz, an welcher Alles, was zum Daseyn gehört, nur als Bestimmung kann gedacht werden.

Folglich iſt das Beharrliche, womit in Verhältniß alle Zeitverhältniſſe der Erſcheinungen allein beſtimmt werden können, die Subſtanz in der Erſcheinung, d. i. das Reale derſelben, was als Subſtrat alles Wechſels immer daſſelbe bleibt. Da dieſe alſo im Daſeyn nicht wechſeln kann, ſo kann ihr Quantum in der Natur auch weder vermehrt noch vermindert werden.

Unſere Apprehenſion des Mannigfaltigen der Erſcheinung iſt jederzeit ſucceſſiv, und alſo immer wechſelnd. Wir können alſo dadurch allein niemals beſtimmen, ob dieſes Mannigfaltige, als Gegenſtand der Erfahrung, zugleich ſey, oder nach einander folge, wo an ihr nicht etwas zum Grunde liegt, was jederzeit iſt, d. i. etwas Bleibendes und Beharrliches, von welchem aller Wechſel und Zugleichſeyn nichts, als ſo viel Arten (modi der Zeit) ſind, wie das Beharrliche exiſtirt. Nur in dem Beharrlichen ſind alſo Zeitverhältniſſe möglich (denn Simultaneität und Succeſſion ſind die einzigen Verhältniſſe in der Zeit), d. i. das Beharrliche iſt das Subſtratum der empiriſchen Vorſtellung der Zeit ſelbſt, an welchem alle Zeitbeſtimmung allein möglich iſt. Die Beharrlichkeit drückt überhaupt die Zeit, als das beſtändige Correlatum alles Daſeyns der Erſcheinungen, alles Wechſels und aller Begleitung, aus. Denn der Wechſel trifft die Zeit ſelbſt nicht, ſondern nur die Erſcheinungen in der Zeit, (ſo wie das Zugleichſeyn nicht ein modus der Zeit ſelbſt iſt, als in welcher gar keine Theile zugleich, ſondern alle nach einander ſind). Wollte man der Zeit ſelbſt eine Folge nach einander beylegen, ſo müßte man noch eine andere Zeit denken, in welcher dieſe Folge möglich wäre. Durch das Beharrliche allein bekömmt das Daſeyn in verſchiedenen Theilen in der Zeitreihe nach einander eine Größe, die man Dauer nennt. Denn in der bloßen Folge allein iſt das Daſeyn immer verſchwindend und anhebend, und hat niemals die mindeſte Größe. Ohne dieſes Beharrliche iſt alſo kein Zeitverhältniß. Nun kann die Zeit an ſich ſelbſt nicht wahrgenommen werden; mithin iſt dieſes Be-

harrliche an den Erscheinungen das Substratum aller Zeitbestimmung, folglich auch die Bedingung der Möglichkeit aller synthetischen Einheit der Wahrnehmungen, d. i. der Erfahrung, und an diesem Beharrlichen kam alles Daseyn und aller Wechsel in der Zeit nur als ein modus der Existenz dessen, was bleibt und beharrt, angesehen werden. Also ist in allen Erscheinungen das Beharrliche der Gegenstand selbst, d. i. die Substanz (Phaenomenon), Alles aber, was wechselt oder wechseln kann, gehört nur zu der Art, wie diese Substanz oder Substanzen existiren, mithin zu ihren Bestimmungen.

Ich finde, daß zu allen Zeiten nicht bloß der Philosoph, sondern selbst der gemeine Verstand diese Beharrlichkeit, als ein Substratum alles Wechsels der Erscheinungen, vorausgesetzt haben, und auch jederzeit als ungezweifelt annehmen werden, nur daß der Philosoph sich hierüber etwas bestimmter ausdrückt, indem er sagt: bey allen Veränderungen in der Welt bleibt die Substanz, und nur die Accidenzen wechseln. Ich treffe aber von diesem so synthetischen Satze nirgends auch nur den Versuch von einem Beweise an, ja er steht auch nur selten, wie es ihm doch gebührt, an der Spitze der reinen und völlig a priori bestehenden Gesetze der Natur. In der That ist der Satz, daß die Substanz beharrlich sey, tautologisch. Denn bloß diese Beharrlichkeit ist der Grund, warum wir auf die Erscheinung die Categorie der Substanz anwenden, und man hätte beweisen müssen, daß in allen Erscheinungen etwas Beharrliches sey, an welchen das Wandelbare nichts als Bestimmung seines Daseyns ist. Da aber ein solcher Beweis niemals dogmatisch, d. i. aus Begriffen, geführt werden kann, weil er einen synthetischen Satz a priori betrifft, und man niemals daran dachte, daß dergleichen Sätze nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung gültig seyn, mithin auch nur durch eine Deduction der Möglichkeit der letztern bewiesen werden können; so ist es kein Wunder, wenn er zwar bey aller Erfahrung zum Grunde gelegt (weil man dessen Bedürfniß

bey der empiriſchen Erkenntniß fühlt), niemals aber bewieſen worden iſt.

Ein Philoſoph wurde gefragt: wie viel wiegt der Rauch? Er antwortete: ziehe von dem Gewichte des verbrannten Holzes das Gewicht der übrigbleibenden Aſche ab, ſo haſt du das Gewicht des Rauchs. Er ſetzte alſo als unwiderſprechlich voraus: daß, ſelbſt im Feuer, die Materie (Subſtanz) nicht vergehe, ſondern nur die Form derſelben eine Abänderung erleide. Eben ſo war der Satz: aus nichts wird nichts, nur ein anderer Folgeſatz aus dem Grundſatze der Beharrlichkeit, oder vielmehr des immerwährenden Daſeyns des eigentlichen Subjects an den Erſcheinungen. Denn, wenn dasjenige an der Erſcheinung, was man Subſtanz nennen will, das eigentliche Subſtratum aller Zeitbeſtimmung ſeyn ſoll, ſo muß ſowohl alles Daſeyn in der vergangenen, als das der künftigen Zeit, daran einzig und allein beſtimmt werden können. Daher können wir einer Erſcheinung nur darum den Namen Subſtanz geben, weil wir ihr Daſeyn zu aller Zeit vorausſetzen, welches durch das Wort Beharrlichkeit nicht einmal wohl ausgedrückt wird, indem dieſes mehr auf künftige Zeit geht. Indeſſen iſt die innere Nothwendigkeit zu beharren, doch unzertrennlich mit der Nothwendigkeit, immer geweſen zu ſeyn, verbunden, und der Ausdruck mag alſo bleiben. Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti, waren zwey Sätze, welche die Alten unzertrennt verknüpften, und die man aus Mißverſtand jetzt bisweilen trennt, weil man ſich vorſtellt, daß ſie Dinge an ſich ſelbſt angehen, und der erſtere der Abhängigkeit der Welt von einer oberſten Urſache (auch ſogar ihrer Subſtanz nach) entgegen ſeyn dürfte; welche Beſorgniß unnöthig iſt, indem hier nur von Erſcheinungen im Felde der Erfahrung die Rede iſt, deren Einheit niemals möglich ſeyn würde, wenn wir neue Dinge (der Subſtanz nach) wollten entſtehen laſſen. Denn alsdenn fiele dasjenige weg, welches die Einheit der Zeit allein vorſtellen kann, nämlich die Identität des Subſtratum, als woran

aller Wechsel allein durchgängige Einheit hat. Diese Beharrlichkeit ist indeß doch weiter nichts, als die Art, uns das Daseyn der Dinge (in der Erscheinung) vorzustellen.

Die Bestimmungen einer Substanz, die nichts anders sind, als besondere Arten derselben zu existiren, heißen Accidenzen. Sie sind jederzeit real, weil sie das Daseyn der Substanz betreffen (Negationen sind nur Bestimmungen, die das Nichtseyn von etwas an der Substanz ausdrücken). Wenn man nun diesem Realen an der Substanz ein besonderes Daseyn beygelegt (z. B. der Bewegung, als einem Accidenz der Materie), so nennt man dieses Daseyn die Inhärenz, zum Unterschiede vom Daseyn der Substanz, die man Subsistenz nennt. Allein hieraus entspringen viel Mißdeutungen, und es ist genauer und richtiger geredt, wenn man das Accidenz nur durch die Art, wie das Daseyn einer Substanz positiv bestimmt ist, bezeichnet. Indessen ist es doch, vermöge der Bedingungen des logischen Gebrauchs unsers Verstandes, unvermeidlich, dasjenige, was im Daseyn einer Substanz wechseln kann, indessen, daß die Substanz bleibt, gleichsam abzusondern, und in Verhältniß auf das eigentliche Beharrliche und Radicale zu betrachten; daher denn auch diese Categorie unter dem Titel der Verhältnisse steht, mehr als die Bedingung derselben, als daß sie selbst ein Verhältniß enthielte.

Auf diese Beharrlichkeit gründet sich nun auch die Berichtigung des Begriffs von Veränderung. Entstehen und Vergehen sind nicht Veränderungen desjenigen, was entsteht oder vergeht. Veränderung ist eine Art zu existiren, welche auf eine andere Art zu existiren eben desselben Gegenstandes erfolget. Daher ist Alles, was sich verändert, bleibend, und nur sein Zustand wechselt. Da dieser Wechsel also nur die Bestimmungen trifft, die aufhören oder auch anheben können; so können wir, in einem etwas paradox scheinenden Ausdruck, sagen: nur das Beharrliche (die Substanz) wird verändert, das Wandel-

bare erleidet keine Veränderung, ſondern einen Wechſel, da einige Beſtimmungen aufhören, und andre anheben.

Veränderung kann daher nur an Subſtanzen wahrgenommen werden, und das Entſtehen oder Vergehen, ſchlechthin, ohne daß es bloß eine Beſtimmung des Beharrlichen betreffe, kann gar keine mögliche Wahrnehmung ſeyn, weil eben dieſes Beharrliche die Vorſtellung von dem Uebergange aus einem Zuſtande in den andern, und vom Nichtſeyn zum Seyn möglich macht, die alſo nur als wechſelnde Beſtimmungen deſſen, was bleibt, empiriſch erkannt werden können. Nehmet an, daß etwas ſchlechthin anfange zu ſeyn; ſo müßt ihr einen Zeitpunkt haben, in dem es nicht war. Woran wollt ihr aber dieſen heften, wenn nicht an demjenigen, was ſchon da iſt? Denn eine leere Zeit, die vorhergienge, iſt kein Gegenſtand der Wahrnehmung; knüpft ihr dieſes Entſtehen aber an Dinge, die vorher waren, und bis zu dem, was entſteht, fortdauern, ſo war das letztere nur eine Beſtimmung des erſteren, als des Beharrlichen. Eben ſo iſt es auch mit dem Vergehen: denn dieſes ſetzt die empiriſche Vorſtellung einer Zeit voraus, da eine Erſcheinung nicht mehr iſt.

Subſtanzen (in der Erſcheinung) ſind die Subſtrate aller Zeitbeſtimmungen. Das Entſtehen einiger, und das Vergehen anderer derſelben, würden ſelbſt die einzige Bedingung der empiriſchen Einheit der Zeit aufheben, und die Erſcheinungen würden ſich alsdenn auf zweyerley Zeiten beziehen, in denen neben einander das Daſeyn verflöſſe, welches ungereimt iſt. Denn es iſt nur Eine Zeit, in welcher alle verſchiedene Zeiten nicht zugleich, ſondern nach einander geſetzt werden müſſen.

So iſt demnach die Beharrlichkeit eine nothwendige Bedingung, unter welcher allein Erſcheinungen, als Dinge der Gegenſtände, in einer möglichen Erfahrung beſtimmbar ſind. Wer aber das empiriſche Criterium dieſer nothwendigen Beharrlichkeit und mit ihr der Subſtantialität der Er-

scheinungen sey, davon wird uns die Folge Gelegenheit geben das Nöthige anzumerken.

B.

Zweyte Analogie.

Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Causalität:

Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.

Beweis.

(Daß alle Erscheinungen der Zeitfolge insgesammt nur Veränderungen, d. i. ein successives Seyn und Nichtseyn der Bestimmungen der Substanz seyn, die da beharret, folglich das Seyn der Substanz selbst, welches aufs Nichtseyn derselben folgt, oder das Nichtseyn derselben, welches aufs Daseyn folgt, mit anderen Worten, daß das Entstehen oder Vergehen der Substanz selbst nicht Statt finde, hat der vorige Grundsatz dargethan. Dieser hätte auch so ausgedrückt werden können: Aller Wechsel (Succession) der Erscheinungen ist nur Veränderung; denn Entstehen oder Vergehen der Substanz sind keine Veränderungen derselben, weil der Begriff der Veränderung eben dasselbe Subject mit zwey entgegengesetzten Bestimmungen als existirend, mithin als beharrend, voraussetzt. — Nach dieser Vorerinnerung folgt der Beweis).

Ich nehme wahr, daß Erscheinungen auf einander folgen, d. i. daß ein Zustand der Dinge zu einer Zeit ist, dessen Gegentheil im vorigen Zustande war. Ich verknüpfe also eigentlich zwey Wahrnehmungen in der Zeit. Nun ist Verknüpfung kein Werk des bloßen Sinnes und der Anschauung, sondern hier das Product eines synthetischen Vermögens der Einbildungskraft, die den inneren Sinn in Ansehung des Zeitverhältnisses bestimmt. Diese

kann aber gedachte zwey Zuſtände auf einerley Art verbinden, ſo, daß der eine oder der andere in der Zeit vorausgehe; denn die Zeit kann an ſich ſelbſt nicht wahrgenommen, und in Beziehung auf ſie gleichſam empiriſch, was vorhergehe und was folge, am Objecte beſtimmt werden. Ich bin mir alſo nur bewußt, daß meine Imagination eines vorher, das andere nachher ſetze, nicht daß im Objecte der eine Zuſtand vor dem anderen vorhergehe, oder, mit anderen Worten, es bleibt durch die bloße Wahrnehmung das objective Verhältniß der einander folgenden Erſcheinungen unbeſtimmt. Damit dieſe nun als beſtimmt erkannt werden, muß das Verhältniß zwiſchen den beyden Zuſtänden ſo gedacht werden, daß dadurch als nothwendig beſtimmt wird, welcher derſelben vorher, welcher nachher, und nicht umgekehrt müſſe geſetzt werden. Der Begriff aber, der eine Nothwendigkeit der ſynthetiſchen Einheit bey ſich führt, kann nur ein reiner Verſtandesbegriff ſeyn, der nicht in der Wahrnehmung liegt, und das iſt hier der Begriff des Verhältniſſes der Urſache und Wirkung, wovon die erſtere die letztere in der Zeit, als die Folge, und nicht als etwas, was bloß in der Einbildung vorhergehen (oder gar überall nicht wahrgenommen ſeyn) könnte, beſtimmt. Alſo iſt nur dadurch, daß wir die Folge der Erſcheinungen, mithin alle Veränderung dem Geſetze der Cauſalität unterwerfen, ſelbſt Erfahrung d. i. empiriſches Erkenntniß von denſelben möglich; mithin ſind ſie ſelbſt, als Gegenſtände der Erfahrung, nur nach eben dem Geſetze möglich.

Die Apprehenſion des Mannigfaltigen der Erſcheinung iſt jederzeit ſucceſſiv. Die Vorſtellungen der Theile folgen auf einander. Ob ſie ſich auch im Gegenſtande folgen, iſt ein zweyter Punct der Reflexion, der in dem erſteren nicht enthalten iſt. Nun kann man zwar Alles, und ſogar jede Vorſtellung, ſo fern man ſich ihrer bewußt iſt, Object nennen; allein was dieſes Wort bey Erſcheinungen zu bedeuten habe, nicht, in ſo fern ſie (als Vorſtellungen) Objecte ſind, ſondern nur ein Object bezeich-

nen, ist von tieferer Untersuchung. So fern sie, nur als Vorstellungen zugleich Gegenstände des Bewußtseyns sind, so sind sie von der Apprehension, d. i. der Aufnahme in die Synthesis der Einbildungskraft, gar nicht unterschieden, und man muß also sagen: das Mannigfaltige der Erscheinungen wird im Gemüth jederzeit successiv erzeugt. Wären Erscheinungen Dinge an sich selbst, so würde kein Mensch aus der Succession der Vorstellungen von ihrem Mannigfaltigen ermessen können, wie dieses in dem Object verbunden sey. Denn wir haben es doch nur mit unsern Vorstellungen zu thun; wie Dinge an sich selbst (ohne Rücksicht auf Vorstellungen, dadurch sie uns afficiren) seyn mögen, ist gänzlich außer unsrer Erkenntnißsphäre. Ob nun gleich die Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, und gleichwohl doch das Einzige sind, was uns zur Erkenntniß gegeben werden kann, so soll ich anzeigen, was dem Mannigfaltigen an den Erscheinungen selbst für eine Verbindung in der Zeit zukomme, indessen daß die Vorstellung desselben in der Apprehension jederzeit successiv ist. So ist z. E. die Apprehension des Mannigfaltigen in der Erscheinung eines Hauses, das vor mir steht, successiv. Nun ist die Frage: ob das Mannigfaltige dieses Hauses auch in sich successiv sey, welches freylich niemand zugeben wird. Nun ist aber, sobald ich meine Begriffe von einem Gegenstande bis zur transscendentalen Bedeutung steigere, das Haus gar kein Ding an sich selbst, sondern nur eine Erscheinung, d. i. Vorstellung, deren transscendentaler Gegenstand unbekannt ist; was verstehe ich also unter der Frage: wie das Mannigfaltige in der Erscheinung selbst (die doch nichts an sich selbst ist) verbunden seyn möge? Hier wird das, was in der successiven Apprehension liegt, als Vorstellung, die Erscheinung aber, die mir gegeben ist, ohnerachtet sie nichts weiter als ein Inbegriff dieser Vorstellungen ist, als der Gegenstand derselben betrachtet, mit welchem mein Begriff, den ich aus den Vorstellungen der Apprehension ziehe, zusammenstimmen soll. Man siehet bald, daß, weil Uebereinstimmung der Erkenntniß mit

dem Object Wahrheit iſt, hier nur nach den formalen Bedingungen der empiriſchen Wahrheit gefragt werden kann, und Erſcheinung, im Gegenverhältniß mit den Vorſtellungen der Apprehenſion, nur dadurch als das davon unterſchiedene Object derſelben könne vorgeſtellt werden, wenn ſie unter einer Regel ſteht, welche ſie von jeder andern Apprehenſion unterſcheidet, und eine Art der Verbindung des Mannigfaltigen nothwendig macht. Dasjenige an der Erſcheinung, was die Bedingung dieſer nothwendigen Regel der Apprehenſion enthält, iſt das Object.

Nun laßt uns zu unſrer Aufgabe fortgehen. Daß etwas geſchehe, d. i. etwas, oder ein Zuſtand werde, der vorher nicht war, kann nicht empiriſch wahrgenommen werden, wo nicht eine Erſcheinung vorhergeht, welche dieſen Zuſtand nicht in ſich enthält; denn eine Wirklichkeit, die auf eine leere Zeit folge, mithin ein Entſtehen, vor dem kein Zuſtand der Dinge vorhergeht, kann eben ſo wenig, als die leere Zeit ſelbſt apprehendirt werden. Jede Apprehenſion einer Begebenheit iſt alſo eine Wahrnehmung, welche auf eine andere folgt. Weil dieſes aber bey aller Syntheſis der Apprehenſion ſo beſchaffen iſt, wie ich oben an der Erſcheinung eines Hauſes gezeigt habe, ſo unterſcheidet ſie ſich dadurch noch nicht von andern. Allein ich bemerke auch: daß, wenn ich an einer Erſcheinung, welche ein Geſchehen enthält, den vorhergehenden Zuſtand der Wahrnehmung A, den folgenden aber B nenne, daß B auf A in der Apprehenſion nur folgen, die Wahrnehmung A aber auf B nicht folgen, ſondern nur vorhergehen kann. Ich ſehe z. B. ein Schiff den Strom hinab treiben. Meine Wahrnehmung ſeiner Stelle unterhalb folgt auf die Wahrnehmung der Stelle deſſelben oberhalb dem Laufe des Fluſſes, und es iſt unmöglich, daß in der Apprehenſion dieſer Erſcheinung das Schiff zuerſt unterhalb, nachher aber oberhalb des Stromes wahrgenommen werden ſollte. Die Ordnung in der Folge der Wahrnehmung in der Apprehenſion iſt hier alſo beſtimmt, und an dieſelbe iſt die letztere gebun-

den. In dem vorigen Beyspiele von einem Hause konnten meine Wahrnehmungen in der Apprehension von der Spitze desselben anfangen, und beym Boden endigen, aber auch von unten anfangen und oben endigen, ingleichen rechts oder links das Mannigfaltige der empirischen Anschauung apprehendiren. In der Reihe dieser Wahrnehmungen war also keine bestimmte Ordnung, welche es nothwendig machte, wenn ich in der Apprehension anfangen müßte, um das Mannigfaltige empirisch zu verbinden. Diese Regel aber ist bey der Wahrnehmung von dem, was geschieht, jederzeit anzutreffen, und sie macht die Ordnung der einander folgenden Wahrnehmungen (in der Apprehension dieser Erscheinung) nothwendig.

Ich werde also, in unserm Fall, die subjective Folge der Apprehension von der objectiven Folge der Erscheinungen ableiten müssen, weil jene sonst gänzlich unbestimmt ist, und keine Erscheinung von der andern unterscheidet. Jene allein beweiset nichts von der Verknüpfung des Mannigfaltigen am Object, weil sie ganz beliebig ist. Diese also wird in der Ordnung des Mannigfaltigen der Erscheinung bestehen, nach welcher die Apprehension des einen (was geschieht) auf die des andern (das vorhergeht) nach einer Regel folgt. Nur dadurch kann ich von der Erscheinung selbst, und nicht bloß von meiner Apprehension, berechtigt seyn zu sagen: daß in jener eine Folge anzutreffen sey, welches soviel bedeutet, als daß ich die Apprehension nicht anders anstellen könne, als gerade in dieser Folge.

Nach einer solchen Regel also muß in dem, was überhaupt vor einer Begebenheit vorhergeht, die Bedingung zu einer Regel liegen, nach welcher jederzeit und nothwendiger Weise diese Begebenheit folgt; umgekehrt aber kann ich nicht von der Begebenheit zurückgehen, und dasjenige bestimmen (durch Apprehension) was vorhergeht. Denn von dem folgenden Zeitpunct geht keine Erscheinung zu dem vorigen zurück, aber beziehet sich doch auf irgend einen vorigen; von einer gegebenen Zeit ist dagegen der

Fortgang auf die beſtimmte folgende nothwendig. Daher, weil es doch etwas iſt, was folgt, ſo muß ich es nothwendig auf etwas anders überhaupt beziehen, was vorhergeht, und worauf es nach einer Regel, d. i. nothwendiger Weiſe, folgt, ſo daß die Begebenheit, als das Bedingte, auf irgend eine Bedingung ſichere Anweiſung giebt, dieſe aber die Begebenheit beſtimmt.

Man ſetze, es gehe vor einer Begebenheit nichts vorher, worauf dieſelbe nach einer Regel folgen müßte, ſo wäre alle Folge der Wahrnehmung nur lediglich in der Apprehenſion, d. i. bloß ſubjectiv, aber dadurch gar nicht objectiv beſtimmt, welches eigentlich das Vorhergehende und welches das Nachfolgende der Wahrnehmungen ſeyn müßte. Wir würden auf ſolche Weiſe nur ein Spiel der Vorſtellungen haben, das ſich auf gar kein Object bezöge, d. i. es würde durch unſre Wahrnehmung eine Erſcheinung von jeder andern, dem Zeitverhältniſſe nach, gar nicht unterſchieden werden; weil die Succeſſion im Apprehendiren allerwärts einerley, nnd alſo nichts in der Erſcheinung iſt, was ſie beſtimmt, ſo daß dadurch eine gewiſſe Folge als objectiv nothwendig gemacht wird. Ich werde alſo nicht ſagen: daß in der Erſcheinung zwey Zuſtände auf einander folgen; ſondern nur: daß eine Apprehenſion auf die andre folgt, welches bloß etwas Subjectives iſt, und kein Object beſtimmt, mithin gar nicht für Erkenntniß irgend eines Gegenſtandes (ſelbſt nicht in der Erſcheinung) gelten kann.

Wenn wir alſo erfahren, daß etwas geſchiehet, ſo ſetzen wir dabey jederzeit voraus, daß irgend etwas vorausgehe, worauf es nach einer Regel folgt. Denn ohne dieſes würde ich nicht von dem Object ſagen, daß es folge, weil die bloße Folge in meiner Apprehenſion, wenn ſie nicht durch eine Regel in Beziehung auf ein Vorhergehendes beſtimmt iſt, zu keiner Folge im Objecte berechtiget. Alſo geſchieht es immer in Rückſicht auf eine Regel, nach welcher die Erſcheinungen in ihrer Folge, d. i.

so wie sie geschehen, durch den vorigen Zustand bestimmt sind, daß ich meine subjective Synthesis (der Apprehension) objectiv mache, und, nur lediglich unter dieser Voraussetzung allein, ist selbst die Erfahrung von etwas, was geschieht, möglich.

Zwar scheint es, als widerspreche dieses allen Bemerkungen, die man jederzeit über den Gang unseres Verstandesgebrauchs gemacht hat, nach welchen wir nur allererst durch die wahrgenommenen und verglichenen übereinstimmenden Folgen vieler Begebenheiten auf vorhergehende Erscheinungen, eine Regel zu entdecken, geleitet worden, der gemäß gewisse Begebenheiten auf gewisse Erscheinungen jederzeit folgen, und dadurch zuerst veranlaßt worden, uns den Begriff von Ursache zu machen. Auf solchen Fuß würde dieser Begriff bloß empirisch seyn, und die Regel, die er verschafft, daß Alles, was geschieht, eine Ursache habe, würde eben so zufällig seyn, als die Erfahrung selbst: seine Allgemeinheit und Nothwendigkeit wären alsdenn nur angedichtet, und hätten keine wahre allgemeine Gültigkeit, weil sie nicht a priori, sondern nur auf Induction gegründet wären. Es gehet aber hiemit so, wie mit andern reinen Vorstellungen a priori (z. B. Raum und Zeit), die wir darum allein aus der Erfahrung als klare Begriffe herausziehen können, weil wir sie in die Erfahrung gelegt hatten, und diese daher durch jene allererst zu Stande brachten. Freilich ist die logische Klarheit dieser Vorstellung, einer die Reihe der Begebenheiten bestimmenden Regel, als eines Begriffs von Ursache, nur alsdenn möglich, wenn wir davon in der Erfahrung Gebrauch gemacht haben, aber eine Rücksicht auf dieselbe, als Bedingung der synthetischen Einheit der Erscheinungen in der Zeit, war doch der Grund der Erfahrung selbst, und ging also a priori vor ihr vorher.

Es kommt also darauf an, im Beyspiele zu zeigen, daß wir niemals selbst in der Erfahrung die Folge (einer Begebenheit, da etwas geschieht, was vorher nicht war) dem

dem Object beylegen, und ſie von der ſubjectiven unſerer Apprehenſion unterſcheiden, als wenn eine Regel zum Grunde liegt, die uns nöthiget, dieſe Ordnung der Wahrnehmungen vielmehr als eine andere zu beobachten, ja daß dieſe Nöthigung es eigentlich ſey, was die Vorſtellung einer Succeſſion im Object allererſt möglich macht.

Wir haben Vorſtellungen in uns, deren wir uns auch bewußt werden können. Dieſes Bewußtſeyn aber mag ſo weit erſtreckt, und ſo genau oder pünctlich ſeyn, als man wolle, ſo bleiben es doch nur immer Vorſtellungen, d. i. innre Beſtimmungen unſeres Gemüths in dieſem oder jenem Zeitverhältniſſe. Wie kommen wir nun dazu, daß wir dieſen Vorſtellungen ein Object ſetzen, oder über ihre ſubjective Realität, als Modificationen, ihnen noch, ich weiß nicht, was für eine objective beylegen? Objective Bedeutung kann nicht in der Beziehung auf eine andere Vorſtellung (von dem, was man vom Gegenſtande nennen wollte) beſtehen, denn ſonſt erneuert ſich die Frage: wie geht dieſe Vorſtellung wiederum aus ſich ſelbſt heraus, und bekommt objective Bedeutung noch über die ſubjective, welche ihr, als Beſtimmung des Gemüthszuſtandes, eigen iſt? Wenn wir unterſuchen, was denn die Beziehung auf einen Gegenſtand unſeren Vorſtellungen für eine neue Beſchaffenheit gebe, und welches die Dignität ſey, die ſie dadurch erhalten, ſo finden wir, daß ſie nichts weiter thue, als die Verbindung der Vorſtellungen auf eine gewiſſe Art nothwendig zu machen, und ſie einer Regel zu unterwerfen; daß umgekehrt nur dadurch, daß eine gewiſſe Ordnung in dem Zeitverhältniſſe unſerer Vorſtellungen nothwendig iſt, ihnen objective Bedeutung ertheilet wird.

In der Syntheſis der Erſcheinungen folgt das Mannigfaltige der Vorſtellungen jederzeit nacheinander. Hiedurch wird nun gar kein Object vorgeſtellt; weil durch dieſe Folge, die allen Apprehenſionen gemein iſt, nichts vom andern unterſchieden wird. So bald ich aber wahr-

nehme, oder voraus annehme, daß in dieser Folge eine Beziehung auf den vorhergehenden Zustand sey, aus welchem die Vorstellung nach einer Regel folgt; so stellet sich etwas vor als Begebenheit, oder was da geschieht, d. i. ich erkenne einen Gegenstand, den ich in der Zeit auf eine gewisse bestimmte Stelle setzen muß, die ihm, nach dem vorhergehenden Zustande, nicht anders ertheilt werden kann. Wenn ich also wahrnehme, daß etwas geschieht, so ist in dieser Vorstellung erstlich enthalten: daß etwas vorhergehe, weil eben in Beziehung auf dieses die Erscheinung ihr Zeitverhältniß bekommt, nämlich, nach einer vorhergehenden Zeit, in der sie nicht war, zu existiren. Aber ihre bestimmte Zeitstelle in diesem Verhältnisse kann sie nur dadurch bekommen, daß im vorhergehenden Zustande etwas vorausgesetzt wird, worauf es jederzeit, d. i. nach einer Regel, folgt; woraus sich denn ergiebt, daß ich erstlich nicht die Reihe umkehren, und das, was geschieht, demjenigen voransetzen kann, worauf es folgt: zweytens daß, wenn der Zustand, der vorhergeht, gesetzt wird, diese bestimmte Begebenheit unausbleiblich und nothwendig folge. Dadurch geschieht es: daß eine Ordnung unter unsern Vorstellungen wird, in welcher das Gegenwärtige (so fern es geworden) auf irgend einen vorhergehenden Zustand Anweisung giebt, als ein, obzwar noch unbestimmtes Correlatum dieser Ereigniß, die gegeben ist, welches sich aber auf diese, als seine Folge, bestimmend bezieht, und sie nothwendig mit sich in der Zeitreihe verknüpfet.

Wenn es nun ein nothwendiges Gesetz unserer Sinnlichkeit, mithin eine formale Bedingung aller Wahrnehmungen ist: daß die vorige Zeit die folgende nothwendig bestimmt (indem ich zur folgenden nicht anders gelangen kann, als durch die vorhergehende); so ist es auch ein unentbehrliches Gesetz der empirischen Vorstellung der Zeitreihe, daß die Erscheinungen der vergangenen Zeit jedes Daseyn in der folgenden bestimmen, und daß diese, als Begebenheiten, nicht Statt finden, als so

ferne jene ihnen ihr Daſeyn in der Zeit beſtimmen, d. i. nach einer Regel feſtſetzen. Denn nur an den Erſcheinungen können wir dieſe Continuität im Zuſammenhange der Zeiten empiriſch erkennen.

Zu aller Erfahrung und deren Möglichkeit gehört Verſtand, und das Erſte, was er dazu thut, iſt nicht: daß er die Vorſtellung eines Gegenſtandes deutlich macht, ſondern daß er die Vorſtellung eines Gegenſtandes überhaupt möglich macht. Dieſes geſchieht nun dadurch, daß er die Zeitordnung auf die Erſcheinungen und deren Daſeyn überträgt, indem er jeder derſelben als Folge eine, in Anſehung der vorhergehenden Erſcheinungen, a priori beſtimmte Stelle in der Zeit zuerkennt, ohne welche ſie nicht mit der Zeit ſelbſt, die allen ihren Theilen a priori ihre Stelle beſtimmt, übereinkommen würde. Dieſe Beſtimmung der Stelle kann nun nicht von dem Verhältniß der Erſcheinungen gegen die abſolute Zeit entlehnt werden (denn die iſt kein Gegenſtand der Wahrnehmung), ſondern umgekehrt, die Erſcheinungen müſſen einander ihre Stellen in der Zeit ſelbſt beſtimmen, und dieſelbe in der Zeitordnung nothwendig machen, d. i. dasjenige, was da folgt, oder geſchieht, muß nach einer allgemeinen Regel auf das, was im vorigen Zuſtande enthalten war, folgen, woraus eine Reihe der Erſcheinungen wird, die vermittelſt des Verſtandes eben dieſelbige Ordnung und ſtetigen Zuſammenhang in der Reihe möglicher Wahrnehmungen hervorbringt, und nothwendig macht, als ſie in der Form der innern Anſchauung (der Zeit), darin alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müßten, a priori angetroffen wird.

Daß alſo etwas geſchieht, iſt eine Wahrnehmung, die zu einer möglichen Erfahrung gehöret, die dadurch wirklich wird, wenn ich die Erſcheinung, ihrer Stelle nach, in der Zeit, als beſtimmt, mithin als ein Object anſehe, welches nach einer Regel im Zuſammenhange der Wahrnehmungen jederzeit gefunden werden kann. Dieſe Regel aber, etwas der Zeitfolge nach zu beſtimmen, iſt: daß in dem, was

vorhergeht, die Bedingung anzutreffen sey, unter welcher die Begebenheit jederzeit (d. i. nothwendiger Weise) folgt. Also ist der Satz vom zureichenden Grunde der Grund möglicher Erfahrung, nämlich der objectiven Erkenntniß der Erscheinungen, in Ansehung des Verhältnisses derselben, in Reihenfolge der Zeit.

Der Beweisgrund dieses Satzes aber beruht lediglich auf folgenden Momenten. Zu aller empirischen Erkenntniß gehört die Synthesis des Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft, die jederzeit successiv ist; d. i. die Vorstellungen folgen in ihr jederzeit auf einander. Die Folge aber ist in der Einbildungskraft der Ordnung nach (was vorgehen und was folgen müsse) gar nicht bestimmt, und die Reihe der einen der folgenden Vorstellungen kann eben so wohl rückwärts als vorwärts genommen werden. Ist aber diese Synthesis eine Synthesis der Apprehension (des Mannigfaltigen einer gegebenen Erscheinung), so ist die Ordnung im Object bestimmt, oder, genauer zu reden, es ist darin eine Ordnung der successiven Synthesis die ein Object bestimmt, nach welcher etwas nothwendig vorausgehen, und wenn dieses gesetzt ist, das Andre nothwendig folgen müsse. Soll also meine Wahrnehmung die Erkenntniß einer Begebenheit enthalten, da nämlich etwas wirklich geschieht; so muß sie ein empirisches Urtheil seyn, in welchem man sich denkt, daß die Folge bestimmt sey, d. i. daß sie eine andere Erscheinung der Zeit nach voraussetze, worauf sie nothwendig, oder nach einer Regel folgt. Widrigenfalls, wenn ich das Vorhergehende setze, und die Begebenheit folgte nicht darauf nothwendig, so würde ich sie nur für ein subjectives Spiel meiner Einbildungen halten müssen, und stellete ich mir darunter doch etwas Objectives vor, sie einen bloßen Traum nennen. Also ist das Verhältniß der Erscheinungen (als möglicher Wahrnehmungen), nach welchem das Nachfolgende (was geschieht) durch etwas Vorhergehendes seinem Daseyn nach nothwendig, und nach einer Regel in der Zeit bestimmt ist, mithin das

Verhältniß der Urſache zur Wirkung die Bedingung der objectiven Gültigkeit unſerer empiriſchen Urtheile, in Anſehung der Reihe der Wahrnehmungen, mithin der empiriſchen Wahrheit derſelben, und alſo der Erfahrung. Der Grundſatz des Cauſalverhältniſſes in der Folge der Erſcheinungen gilt daher auch von allen Gegenſtänden der Erfahrung (unter den Bedingungen der Succeſſion), weil er ſelbſt der Grund der Möglichkeit einer ſolchen Erfahrung iſt.

Hier äußert ſich aber noch eine Bedenklichkeit, die gehoben werden muß. Der Satz der Cauſalverknüpfung unter den Erſcheinungen iſt in unſerer Formel auf die Reihenfolge derſelben eingeſchränkt, da es ſich doch bey dem Gebrauch deſſelben findet, daß er auch auf ihre Begleitung paſſe, und Urſache und Wirkung zugleich ſeyn könne. Es iſt z. B. Wärme im Zimmer, die nicht in freyer Luft angetroffen wird. Ich ſehe mich nach der Urſache um, und finde einen geheizten Ofen. Nun iſt dieſer, als Urſache, mit ſeiner Wirkung, der Stubenwärme, zugleich; alſo iſt hier keine Reihenfolge, der Zeit nach, zwiſchen Urſache und Wirkung, ſondern ſie ſind zugleich, und das Geſetz gilt doch. Der größte Theil der wirkenden Urſachen in der Natur iſt mit ihren Wirkungen zugleich, und die Zeitfolge der letzteren wird nur dadurch veranlaßt, daß die Urſache ihre ganze Wirkung nicht in einem Augenblick verrichten kann. Aber in dem Augenblicke, da ſie zuerſt entſteht, iſt ſie mit der Cauſalität ihrer Urſache jederzeit zugleich, weil, wenn jene einen Augenblick vorher aufgehöret hätte zu ſeyn, dieſe gar nicht entſtanden wäre. Hier muß man wohl bemerken, daß es auf die Ordnung der Zeit, und nicht den Ablauf derſelben angeſehen ſey; das Verhältniß bleibt, wenn gleich keine Zeit verlaufen iſt. Die Zeit zwiſchen der Cauſalität der Urſache, und deren unmittelbaren Wirkung, kann verſchwindend (ſie alſo zugleich) ſeyn, aber das Verhältniß der einen zur andern bleibt doch immer, der Zeit nach, beſtimmbar. Wenn ich eine Kugel, die auf einem ausgeſtopften Kiſſen liegt, und ein

Grübchen darin drückt, als Ursache betrachte, so ist sie mit der Wirkung zugleich. Allein ich unterscheide doch beide durch die Zeitverhältnisse der dynamischen Verknüpfung beider. Denn, wenn ich die Kugel auf das Kissen lege, so folgt auf die vorige glatte Gestalt desselben das Grübchen; hat aber das Kissen (ich weiß nicht woher) ein Grübchen, so folgt darauf nicht eine bleyerne Kugel.

Demnach ist die Zeitfolge allerdings das einzige empirische Criterium der Wirkung, in Beziehung auf die Causalität der Ursache, die vorhergeht. Das Glas ist die Ursache von dem Steigen des Wassers über seine Horizontalfläche, obgleich beide Erscheinungen zugleich sind. Denn so bald ich dieses aus einem größeren Gefäß mit dem Glase schöpfe, so erfolgt etwas, nämlich die Veränderung des Horizontalstandes, den es dort hatte, in einen concaven, den es im Glase annimmt.

Diese Causalität führt auf den Begriff der Handlung, diese auf den Begriff der Kraft, und dadurch auf den Begriff der Substanz. Da ich mein critisches Vorhaben, welches lediglich auf die Quellen der synthetischen Erkenntniß a priori geht, nicht mit Zergliederungen benengen will, die bloß die Erläuterung (nicht Erweiterung) der Begriffe angehen, so überlasse ich die umständliche Erörterung derselben einem künftigen System der reinen Vernunft: wiewohl man eine solche Analysis im reichen Maaße, auch schon in den bisher bekannten Lehrbüchern dieser Art, antrifft. Allein das empirische Criterium einer Substanz, so fern sie sich nicht durch die Beharrlichkeit der Erscheinung, sondern besser und leichter durch Handlung zu offenbaren scheint, kann ich nicht unberührt lassen.

Wo Handlung, mithin Thätigkeit uud Kraft ist, da ist auch Substanz, und in dieser allein muß der Sitz jener fruchtbaren Quelle der Erscheinungen gesucht werden. Das ist ganz gut gesagt: aber, wenn man sich darüber erklären soll, was man unter Substanz verstehe, und dabey den fehlerhaften Cirkel vermeiden will, so ist es nicht so leicht ver-

antwortet. Wie will man aus der Handlung ſogleich auf die Beharrlichkeit des Handelnden ſchließen, welches doch ein ſo weſentliches und eigenthümliches Kennzeichen der Subſtanz (phaenomenon) iſt? Allein, nach unſerm Vorigen hat die Auflöſung der Frage doch keine ſolche Schwierigkeit, ob ſie gleich nach der gemeinen Art (bloß analytiſch mit ſeinen Begriffen zu verfahren) ganz unauflöslich ſeyn würde. Handlung bedeutet ſchon das Verhältniß des Subjects der Cauſalität zur Wirkung. Weil nun alle Wirkung in dem beſteht, was da geſchieht, mithin im Wandelbaren, was die Zeit der Succeſſion nach bezeichnet; ſo iſt das letzte Subject deſſelben das Beharrliche, als das Subſtratum alles Wechſelnden, d. i. die Subſtanz. Denn nach dem Grundſatze der Cauſalität ſind Handlungen immer der erſte Grund von allem Wechſel der Erſcheinungen, und können alſo nicht in einem Subject liegen, was ſelbſt wechſelt, weil ſonſt andere Handlungen und ein anderes Subject, welches dieſen Wechſel beſtimmt, erforderlich wären. Kraft deſſen beweiſet nun Handlung, als ein hinreichendes empiriſches Criterium, die Subſtantialität, ohne daß ich die Beharrlichkeit deſſelben durch verglichene Wahrnehmungen allererſt zu ſuchen nöthig hätte, welches auch auf dieſem Wege mit der Ausführlichkeit nicht geſchehen könnte, die zu der Größe und ſtrengen Allgemeingültigkeit des Begriffs erforderlich iſt. Denn daß das erſte Subject der Cauſalität alles Entſtehens und Vergehens ſelbſt nicht (im Felde der Erſcheinungen) entſtehen und vergehen könne, iſt ein ſicherer Schluß, der auf empiriſche Nothwendigkeit und Beharrlichkeit im Daſeyn, mithin auf den Begriff einer Subſtanz als Erſcheinung, ausläuft.

Wenn etwas geſchieht, ſo iſt das bloße Entſtehen, ohne Rückſicht auf das, was da entſteht, ſchon an ſich ſelbſt ein Gegenſtand der Unterſuchung. Der Uebergang aus dem Nichtſeyn eines Zuſtandes in dieſen Zuſtand, geſetzt, daß dieſer auch keine Qualität in der Erſcheinung enthielte, iſt ſchon allein nöthig zu unterſuchen. Dieſes Entſtehen trifft, wie in der Nummer A gezeigt worden, nicht die Subſtanz

(denn die entsteht nicht), sondern ihren Zustand. Es ist also bloß Veränderung, und nicht Ursprung aus nichts. Wenn dieser Ursprung als Wirkung von einer fremden Ursache angesehen wird, so heißt er Schöpfung, welche als Begebenheit unter den Erscheinungen nicht zugelassen werden kann, indem ihre Möglichkeit allein schon die Einheit der Erfahrung aufheben würde, obzwar, wenn ich alle Dinge nicht als Phänomene, sondern als Dinge an sich betrachte, und als Gegenstände des bloßen Verstandes, sie, obschon sie Substanzen sind, dennoch wie abhängig ihrem Daseyn nach von fremder Ursache angesehen werden können; welches aber alsdenn ganz andere Wortbedeutungen nach sich ziehen und auf Erscheinungen, als mögliche Gegenstände der Erfahrung, nicht passen würde.

Wie nun überhaupt etwas verändert werden könne; wie es möglich sey, daß auf einen Zustand in einem Zeitpuncte ein entgegengesetzter im andern folgen könne: davon haben wir a priori nicht den mindesten Begriff. Hierzu wird die Kenntniß wirklicher Kräfte erfordert, welche nur empirisch gegeben werden kann, z. B. der bewegenden Kräfte, oder, welches einerley ist, gewisser successiven Erscheinungen (als Bewegungen), welche solche Kräfte anzeigen. Aber die Form einer jeden Veränderung, die Bedingung, unter welcher sie, als ein Entstehen eines andern Zustandes, allein vorgehen kann (der Inhalt derselben, d. i. der Zustand, der verändert wird, mag seyn, welcher er wolle), mithin die Succession der Zustände selbst (das Geschehene) kann doch nach dem Gesetze der Causalität und den Bedingungen der Zeit a priori erwogen werden. *)

Wenn eine Substanz aus einem Zustande a in einen andern b übergeht, so ist der Zeitpunct des zweyten vom Zeitpuncte des ersteren Zustandes unterschieden, und folgt

*) Man merke wohl: daß ich nicht von der Veränderung gewisser Relationen überhaupt, sondern von Veränderung des Zustandes rede. Daher, wenn ein Körper sich gleichförmig bewegt, so verändert er seinen Zustand (der Bewegung) gar nicht; aber wohl, wenn seine Bewegung zu- oder abnimmt.

demſelben. Eben ſo iſt auch der zweyte Zuſtand als Realität (in der Erſcheinung) vom erſteren, darin dieſe nicht war, wie b vom Zero unterſchieden; d. i. wenn der Zuſtand b ſich auch von dem Zuſtande a nur der Größe nach unterſchiede, ſo iſt die Veränderung ein Entſtehen von b — a, welches im vorigen Zuſtande nicht war, und in Anſehung deſſen er — o iſt.

Es fragt ſich alſo: wie ein Ding aus einem Zuſtande = a in einen andern = b übergehe. Zwiſchen zween Augenblicken iſt immer eine Zeit, und zwiſchen zwey Zuſtänden in denſelben immer ein Unterſchied, der eine Größe hat (denn alle Theile der Erſcheinungen ſind immer wiederum Größen). Alſo geſchieht jeder Uebergang aus einem Zuſtande in den andern in einer Zeit, die zwiſchen zween Augenblicken enthalten iſt, deren der erſte den Zuſtand beſtimmt, aus welchem das Ding herausgeht, der zweyte den, in welchen es gelangt. Beyde alſo ſind Grenzen der Zeit einer Veränderung, mithin des Zwiſchenzuſtandes zwiſchen beyden Zuſtänden, und gehören als ſolche mit zu der ganzen Veränderung. Nun hat jede Veränderung eine Urſache, welche in der ganzen Zeit, in welcher jene vorgeht, ihre Cauſalität beweiſet. Alſo bringt dieſe Urſache ihre Veränderung nicht plötzlich (auf einmal oder in einem Augenblicke) hervor, ſondern in einer Zeit, ſo, daß, wie die Zeit vom Anfangsaugenblicke a bis zu ihrer Vollendung in b wächſt, auch die Größe der Realität (b — a) durch alle kleinere Grade, die zwiſchen dem erſten und letzten enthalten ſind, erzeugt wird. Alle Veränderung iſt alſo nur durch eine continuirliche Handlung der Cauſalität möglich, welche, ſo fern ſie gleichförmig iſt, ein Moment heißt. Aus dieſen Momenten beſteht nicht die Veränderung, ſondern wird dadurch erzeugt als ihre Wirkung.

Das iſt nun das Geſetz der Continuität aller Veränderung, deſſen Grund dieſer iſt: daß weder die Zeit, noch auch die Erſcheinung in der Zeit, aus Theilen beſteht, die die kleinſten ſind, und daß doch der Zuſtand des Dinges bey

seiner Veränderung durch alle diese Theile, als Elemente, zu seinem zweyten Zustande übergehe. Es ist kein Unterschied des Realen in der Erscheinung, so wie kein Unterschied in der Größe der Zeiten, der kleinste, und so erwächst der neue Zustand der Realität von dem ersten an, darin diese nicht war, durch alle unendliche Grade derselben, deren Unterschiede von einander insgesammt kleiner sind, als der zwischen o und a.

Welchen Nutzen dieser Satz in der Naturforschung haben möge, das geht uns hier nichts an. Aber, wie ein solcher Satz, der unsre Erkenntniß der Natur so zu erweitern scheint, völlig a priori möglich sey, das erfordert gar sehr unsere Prüfung, wenn gleich der Augenschein beweiset, daß er wirklich und richtig sey, und man also der Frage, wie er möglich gewesen, überhoben zu seyn glauben möchte. Denn es giebt so mancherley ungegründete Anmaßungen der Erweiterung unserer Erkenntniß durch reine Vernunft, daß es zum allgemeinen Grundsatz angenommen werden muß, deshalb durchaus mißtrauisch zu seyn, und ohne Documente, die eine gründliche Deduction verschaffen können, selbst auf den kläresten dogmatischen Beweis nichts dergleichen zu glauben und anzunehmen.

Aller Zuwachs des empirischen Erkenntnisses, und jeder Fortschritt der Wahrnehmung ist nichts, als eine Erweiterung der Bestimmung des innern Sinnes, d. i. ein Fortgang in der Zeit, die Gegenstände mögen seyn, welche sie wollen, Erscheinungen, oder reine Anschauungen. Dieser Fortgang in der Zeit bestimmt Alles, und ist an sich selbst durch nichts weiter bestimmt; d. i. die Theile desselben sind nur in der Zeit und durch die Synthesis derselben, sie aber nicht vor ihr gegeben. Um deswillen ist ein jeder Uebergang in der Wahrnehmung zu etwas, was in der Zeit folgt, eine Bestimmung der Zeit durch die Erzeugung dieser Wahrnehmung, und da jene immer und in allen ihren Theilen eine Größe ist, die Erzeugung einer Wahrnehmung als einer Größe durch alle Grade, deren keiner der kleinste ist, von

dem Zero an, bis zu ihrem beſtimmten Grad. Hieraus erhellet nun die Möglichkeit, ein Geſetz der Veränderungen, ihrer Form nach, a priori zu erkennen. Wir anticipiren nur unſere eigene Apprehenſion, deren formale Bedingung, da ſie uns vor aller gegebenen Erſcheinung ſelbſt beywohnt, allerdings a priori muß erkannt werden können.

So iſt demnach, eben ſo, wie die Zeit die ſinnliche Bedingung a priori von der Möglichkeit eines continuirlichen Fortganges des Exiſtirenden zu dem Folgenden enthält, der Verſtand, vermittelſt der Einheit der Apperception, die Bedingung a priori der Möglichkeit einer continuirlichen Beſtimmung aller Stellen für die Erſcheinungen in dieſer Zeit, durch die Reihe von Urſachen und Wirkungen, deren die erſtere der letzteren ihr Daſeyn unausbleiblich nach ſich ziehen, und dadurch die empiriſche Erkenntniß der Zeitverhältniſſe für jede Zeit (allgemein) mithin objectiv gültig machen.

C.

Dritte Analogie.

Grundſatz des Zugleichſeyns, nach dem Geſetze der Wechſelwirkung oder Gemeinſchaft.

Alle Subſtanzen, ſofern ſie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, ſind in durchgängiger Wechſelwirkung.

Beweis.

Zugleich ſind Dinge, wenn in der empiriſchen Anſchauung die Wahrnehmung des einen auf die Wahrnehmung des andern wechſelſeitig folgen kann (welches in der Zeitfolge der Erſcheinungen, wie beym zweyten Grundſatze gezeigt worden, nicht geſchehen kann). So kann ich meine Wahrnehmung zuerſt am Monde, und nachher an der Erde, oder auch umgekehrt zuerſt an der Erde und dann am Mon-

de anstellen, und darum, weil die Wahrnehmungen dieser Gegenstände einander wechselseitig folgen können, sage ich, sie existiren zugleich. Nun ist das Zugleichseyn die Existenz des Mannigfaltigen in derselben Zeit. Man kann aber die Zeit selbst nicht wahrnehmen, um daraus, daß Dinge in derselben Zeit gesetzt seyn, abzunehmen, daß die Wahrnehmungen derselben einander wechselseitig folgen können. Die Synthesis der Einbildungskraft in der Apprehension würde also nur eine jede dieser Wahrnehmungen als eine solche angeben, die im Subjecte da ist, wenn die andere nicht ist, und wechselsweise, nicht aber daß die Objecte zugleich seyn, d. i., wenn das eine ist, das andere auch in derselben Zeit sey, und daß dieses nothwendig sey, damit die Wahrnehmungen wechselseitig auf einander folgen können. Folglich wird ein Verstandesbegriff von der wechselseitigen Folge der Bestimmungen dieser außer einander zugleich existirenden Dinge erfordert, um zu sagen, daß die wechselseitige Folge der Wahrnehmungen im Objecte gegründet sey, und das Zugleichseyn dadurch als objectiv vorzustellen. Nun ist aber das Verhältniß der Substanzen, in welchem die eine Bestimmungen enthält, wovon der Grund in der andern enthalten ist, das Verhältniß des Einflusses, und, wenn wechselseitig dieses den Grund der Bestimmungen in dem andern enthält, das Verhältniß der Gemeinschaft oder Wechselwirkung. Also kann das Zugleichseyn der Substanzen im Raume nicht anders in der Erfahrung erkannt werden, als unter Voraussetzung einer Wechselwirkung derselben unter einander; diese ist also auch die Bedingung der Möglichkeit der Dinge selbst als Gegenstände der Erfahrung.

Dinge sind zugleich, so fern sie in einer und derselben Zeit existiren. Woran erkennt man aber: daß sie in einer und derselben Zeit sind? Wenn die Ordnung in der Synthesis der Apprehension dieses Mannigfaltigen gleichgültig ist, d. i. von A, durch B, C, D, auf E, oder auch umgekehrt von E zu A gehen kann. Denn, wäre sie in der Zeit nach einander (in der Ordnung, die von A anhebt,

und in E endigt), ſo iſt es unmöglich die Apprehenſion in der Wahrnehmung von E anzuheben, und rückwärts zu A fortzugehen, weil A zur vergangenen Zeit gehört, und alſo kein Gegenſtand der Apprehenſion mehr ſeyn kann.

Nehmet nun an: in einer Mannigfaltigkeit von Subſtanzen als Erſcheinungen wäre jede derſelben völlig iſolirt, d. i. keine wirkte in die andere, und empfinge von dieſer wechſelſeitig Einflüſſe, ſo ſage ich, daß das Zugleichſeyn derſelben kein Gegenſtand einer möglichen Wahrnehmung ſeyn würde, und daß das Daſeyn der einen, durch keinen Weg der empiriſchen Syntheſis, auf das Daſeyn der andern führen könnte. Denn, wenn ihr euch gedenkt, ſie wären durch einen völlig leeren Raum getrennt, ſo würde die Wahrnehmung, die von der einen zur andern in der Zeit fortgeht, zwar dieſer ihr Daſeyn, vermittelſt einer folgenden Wahrnehmung beſtimmen, aber nicht unterſcheiden können, ob die Erſcheinung objectiv auf die erſtere folge, oder mit jener vielmehr zugleich ſey.

Es muß alſo noch außer dem bloßen Daſeyn etwas ſeyn, wodurch A dem B ſeine Stelle in der Zeit beſtimmt und umgekehrt auch wiederum B dem A, weil nur unter dieſer Bedingung gedachte Subſtanzen, als zugleich exiſtirend, empiriſch vorgeſtellt werden können. Nun beſtimmt nur dasjenige dem andern ſeine Stelle in der Zeit, was die Urſache von ihm oder ſeinen Beſtimmungen iſt. Alſo muß jede Subſtanz (da ſie nur in Anſehung ihrer Beſtimmungen Folge ſeyn kann) die Cauſalität gewiſſer Beſtimmungen in der andern, und zugleich die Wirkungen von der Cauſalität der andern in ſich enthalten, d. i. ſie müſſen in dynamiſcher Gemeinſchaft (unmittelbar oder mittelbar) ſtehen, wenn das Zugleichſeyn in irgend einer möglichen Erfahrung erkannt werden ſoll. Nun iſt aber Alles dasjenige in Anſehung der Gegenſtände der Erfahrung nothwendig, ohne welches die Erfahrung von dieſen Gegenſtänden ſelbſt unmöglich ſeyn würde. Alſo iſt es allen Subſtanzen in der Erſcheinung, ſo fern ſie zugleich ſind, nothwendig, in durch-

gängiger Gemeinschaft der Wechselwirkung unter einander zu stehen.

Das Wort Gemeinschaft ist in unserer Sprache zweydeutig, und kann so viel als communio, aber auch als commercium bedeuten. Wir bedienen uns hier desselben im letztern Sinn, als einer dynamischen Gemeinschaft, ohne welche selbst die locale (communio spatii) niemals empirisch erkannt werden könnte. Unseren Erfahrungen ist es leicht anzumerken, daß nur die continuirlichen Einflüsse in allen Stellen des Raumes unsern Sinn von einem Gegenstande zum andern leiten können, daß das Licht, welches zwischen unserm Auge und den Weltkörpern spielt, eine mittelbare Gemeinschaft zwischen uns und diesen bewirken, und dadurch das Zugleichseyn der letzteren beweisen, daß wir keinen Ort empirisch verändern (diese Veränderung wahrnehmen) können, ohne daß uns allerwärts Materie die Wahrnehmung unserer Stelle möglich mache, und diese nur vermittelst ihres wechselseitigen Einflusses ihr Zugleichseyn, und dadurch, bis zu den entlegensten Gegenständen, die Coexistenz derselben (obzwar nur mittelbar) darthun kann. Ohne Gemeinschaft ist jede Wahrnehmung (der Erscheinung im Raume) von der andern abgebrochen, und die Kette empirischer Vorstellungen, d. i. Erfahrung, würde bey einem neuen Object ganz von vorne anfangen, ohne daß die vorige damit im geringsten zusammenhängen, oder im Zeitverhältnisse stehen könnte. Den leeren Raum will ich hiedurch gar nicht widerlegen: denn der mag immer seyn, wohin Wahrnehmungen gar nicht reichen, und also keine empirische Erkenntniß des Zugleichseyns Statt findet; er ist aber alsdenn für alle unsere mögliche Erfahrung gar kein Object.

Zur Erläuterung kann Folgendes dienen. In unserm Gemüthe müssen alle Erscheinungen, als in einer möglichen Erfahrung enthalten, in Gemeinschaft (communio) der Apperception stehen, und so fern die Gegenstände als zugleich existirend verknüpft vorgestellt werden sollen, so müssen sie ihre Stelle in einer Zeit wechselseitig bestimmen, und

dadurch ein Ganzes ausmachen. Soll dieſe ſubjective Gemeinſchaft auf einem objectiven Grunde beruhen, oder auf Erſcheinungen als Subſtanzen bezogen werden, ſo muß die Wahrnehmung der einen als Grund, die Wahrnehmung der andern, und ſo umgekehrt, möglich machen, damit die Succeſſion, die jederzeit in den Wahrnehmungen, als Apprehenſionen, iſt, nicht den Objecten beygelegt werde, ſondern dieſe als zugleichexiſtirend vorgeſtellt werden können. Dieſes iſt aber ein wechſelſeitiger Einfluß, d. i. eine reale Gemeinſchaft (commercium) der Subſtanzen, ohne welche alſo das empiriſche Verhältniß des Zugleichſeyns nicht in der Erfahrung Statt finden könnte. Durch dieſes Commercium machen die Erſcheinungen, ſo fern ſie außer einander, und doch in Verknüpfung ſtehen, ein Zuſammengeſetztes aus (compositum reale), und dergleichen Compoſita werden auf mancherley Art möglich. Die drey dynamiſchen Verhältniſſe, daraus alle übrige entſpringen, ſind daher das der Inhärenz, der Conſequenz und der Compoſition.

* * *

Dieß ſind denn alſo die drey Analogien der Erfahrung. Sie ſind nichts anders, als Grundſätze der Beſtimmung des Daſeyns der Erſcheinungen in der Zeit, nach allen drey modis derſelben, dem Verhältniſſe zu der Zeit ſelbſt, als einer Größe (die Größe des Daſeyns, d. i. die Dauer), dem Verhältniſſe in der Zeit, als einer Reihe (nach einander), endlich auch in ihr, als einem Inbegriff alles Daſeyns (zugleich). Dieſe Einheit der Zeitbeſtimmung iſt durch und durch dynamiſch, d. i. die Zeit wird nicht als dasjenige angeſehen, worin die Erfahrung unmittelbar jedem Daſeyn ſeine Stelle beſtimmte, welches unmöglich iſt, weil die abſolute Zeit kein Gegenſtand der Wahrnehmung iſt, womit Erſcheinungen könnten zuſammengehalten werden; ſondern die Regel des Verſtandes, durch welche allein das Daſeyn der Erſcheinungen ſynthetiſche Einheit nach Zeitverhältniſſen

bekommen kann, bestimmt jeder derselben ihre Stelle in der Zeit, mithin a priori, und gültig für alle und jede Zeit.

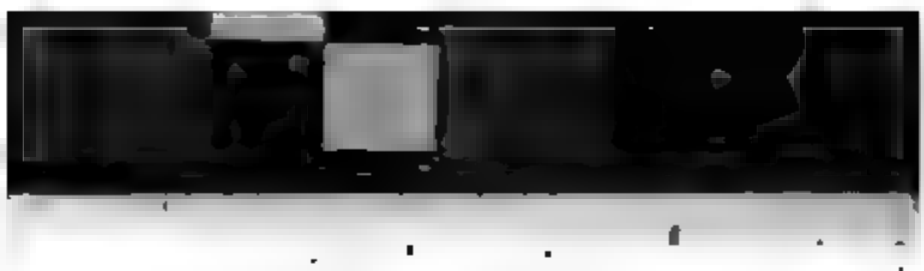
Unter Natur (im empirischen Verstande) verstehen wir den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Daseyn nach, nach nothwendigen Regeln, d. i. nach Gesetzen. Es sind also gewisse Gesetze, und zwar a priori, welche allererst eine Natur möglich machen; die empirischen können nur vermittelst der Erfahrung, und zwar zufolge jener ursprünglichen Gesetze, nach welchen selbst Erfahrung allererst möglich wird, Statt finden, und gefunden werden. Unsere Analogien stellen also eigentlich die Natureinheit im Zusammenhange aller Erscheinungen unter gewissen Exponenten dar, welche nichts anders ausdrücken, als das Verhältniß der Zeit (so fern sie alles Daseyn in sich begreift) zur Einheit der Apperception, die nur in der Synthesis nach Regeln Statt finden kann. Zusammen sagen sie also: alle Erscheinungen liegen in einer Natur, und müssen darin liegen, weil ohne diese Einheit a priori keine Einheit der Erfahrung, mithin auch keine Bestimmung der Gegenstände in derselben möglich wäre.

Ueber die Beweisart aber, deren wir uns bey diesen transscendentalen Naturgesetzen bedient haben, und die Eigenthümlichkeit derselben, ist eine Anmerkung zu machen, die zugleich als Vorschrift für jeden andern Versuch, intellectuelle, und zugleich synthetische Sätze a priori zu beweisen, sehr wichtig seyn muß. Hätten wir diese Analogien dogmatisch, d. i. aus Begriffen, beweisen wollen: daß nämlich Alles, was existirt, nur in dem angetroffen werde, was beharrlich ist, daß jede Begebenheit etwas im vorigen Zustande voraussetze, worauf es nach einer Regel folgt, endlich in dem Mannigfaltigen, das zugleich ist, die Zustände in Beziehung auf einander nach einer Regel zugleich seyn (in Gemeinschaft stehen), so wäre alle Bemühung gänzlich vergeblich gewesen. Denn man kann von einem Gegenstande und dessen Daseyn auf das Daseyn des andern, oder seine Art zu existiren, durch bloße Begriffe dieser Dinge gar

nicht

nicht kommen, man mag dieſelbe zergliedern wie man wolle. Was blieb uns nun übrig? Die Möglichkeit der Erfahrung, als einer Erkenntniß, darin uns alle Gegenſtände zuletzt müſſen gegeben werden können, wenn ihre Vorſtellung für uns objective Realität haben ſoll. In dieſem Dritten nun, deſſen weſentliche Form in der ſynthetiſchen Einheit der Apperception aller Erſcheinungen beſteht, fanden wir Bedingungen a priori der durchgängigen und nothwendigen Zeitbeſtimmung alles Daſeyns in der Erſcheinung, ohne welche ſelbſt die empiriſche Zeitbeſtimmung unmöglich ſeyn würde, und fanden Regeln der ſynthetiſchen Einheit a priori, vermittelſt deren wir die Erfahrung anticipiren konnten. In Ermangelung dieſer Methode, und bey dem Wahne, ſynthetiſche Sätze, welche der Erfahrungsgebrauch des Verſtandes als ſeine Principien empfiehlt, dogmatiſch beweiſen zu wollen, iſt es denn geſchehen, daß von dem Satze des zureichenden Grundes ſo oft, aber immer vergeblich, ein Beweis iſt verſucht worden. An die beyden übrigen Analogien hat niemand gedacht; ob man ſich ihrer gleich immer ſtillſchweigend bediente *), weil der Leitfaden der Categorien fehlte, der allein jede Lücke des Verſtandes, ſowohl in Begriffen, als Grundſätzen, entdecken, und merklich machen kann.

*) Die Einheit des Weltganzen, in welchem alle Erſcheinungen verknüpft ſeyn ſollen, iſt offenbar eine bloße Folgerung des ingeheim angenommenen Grundſatzes der Gemeinſchaft aller Subſtanzen, die zugleich ſeyn: denn, wären ſie iſolirt, ſo würden ſie nicht als Theile ein Ganzes ausmachen, und wäre ihre Verknüpfung (Wechſelwirkung des Mannigfaltigen) nicht ſchon um des Zugleichſeyns willen nothwendig, ſo könnte man aus dieſem, als einem bloß idealen Verhältniß, auf jene, als ein reales, nicht ſchließen. Wiewohl wir an ſeinem Ort gezeigt haben: daß die Gemeinſchaft eigentlich der Grund der Möglichkeit einer empiriſchen Erkenntniß, der Coexiſtenz, ſey, und daß man alſo eigentlich nur aus dieſer auf jene, als ihre Bedingung, zurückſchließe.



4.

Die Poſtulate

des empiriſchen Denkens überhaupt.

1. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anſchauung und den Begriffen nach) übereinkommt, iſt möglich.

2. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zuſammenhängt, iſt wirklich.

3. Deſſen Zuſammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung beſtimmt iſt, iſt (exiſtirt) nothwendig.

Erläuterung.

Die Categorien der Modalität haben das Beſondere an ſich: daß ſie den Begriff, dem ſie als Prädicate beygefügt werden, als Beſtimmung des Objects nicht im mindeſten vermehren, ſondern nur das Verhältniß zum Erkenntnißvermögen ausdrücken. Wenn der Begriff eines Dinges ſchon ganz vollſtändig iſt, ſo kann ich doch noch von dieſem Gegenſtande fragen, ob er bloß möglich oder auch wirklich, oder, wenn er das Letztere iſt, ob er gar auch nothwendig ſey? Hiedurch werden keine Beſtimmungen mehr im Objecte ſelbſt gedacht, ſondern es fragt ſich nur, wie es ſich (ſammt allen ſeinen Beſtimmungen) zum Verſtande und deſſen empiriſchen Gebrauche, zur empiriſchen Urtheilskraft, und zur Vernunft (in ihrer Anwendung auf Erfahrung) verhalte?

Eben um deswillen ſind auch die Grundſätze der Modalität nichts weiter, als Erklärungen der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit in ihrem empiriſchen Gebrauche, und hiemit zugleich Reſtrictionen aller Categorien auf den bloß empiriſchen Gebrauch, ohne den transſcendentalen zuzulaſſen und zu erlauben. Denn, wenn

dieſe nicht eine bloß logiſche Bedeutung haben, und die Form des Denkens analytiſch ausdrücken ſollen, ſondern Dinge und deren Möglichkeit, Wirklichkeit oder Nothwendigkeit betreffen ſollen, ſo müſſen ſie auf die mögliche Erfahrung und deren ſynthetiſche Einheit gehen, in welcher allein Gegenſtände der Erkenntniß gegeben werden.

Das Poſtulat der Möglichkeit der Dinge fordert alſo, daß der Begriff derſelben mit den formalen Bedingungen einer Erfahrung überhaupt zuſammenſtimme. Dieſe, nämlich die objective Form der Erfahrung überhaupt, enthält aber alle Syntheſis, welche zur Erkenntniß der Objecte erfordert wird. Ein Begriff, der eine Syntheſis in ſich faßt, iſt für leer zu halten, und bezieht ſich auf keinen Gegenſtand, wenn dieſe Syntheſis nicht zur Erfahrung gehört, entweder als von ihr erborgt, und dann heißt er ein empiriſcher Begriff, oder als eine ſolche, auf der, als Bedingung a priori, Erfahrung überhaupt (die Form derſelben) beruht, und dann iſt es ein reiner Begriff, der dennoch zur Erfahrung gehört, weil ſein Object nur in dieſer angetroffen werden kann. Denn wo will man den Character der Möglichkeit eines Gegenſtandes, der durch einen ſynthetiſchen Begriff a priori gedacht worden, hernehmen, wenn es nicht von der Syntheſis geſchieht, welche die Form der empiriſchen Erkenntniß der Objecte ausmacht? Daß in einem ſolchen Begriff kein Widerſpruch enthalten ſeyn müſſe, iſt zwar eine nothwendige logiſche Bedingung; aber zur objectiven Realität des Begriffs, d. i. der Möglichkeit eines ſolchen Gegenſtandes, als durch den Begriff gedacht wird, bey weitem nicht genug. So iſt in dem Begriffe einer Figur, die in zwey geraden Linien eingeſchloſſen iſt, kein Widerſpruch, denn die Begriffe von zwey geraden Linien und deren Zuſammenſtoßung enthalten keine Verneinung einer Figur; ſondern die Unmöglichkeit beruht nicht auf dem Begriffe an ſich ſelbſt, ſondern der Conſtruction derſelben im Raume, d. i. den Bedingungen des Raumes und der Beſtimmungen deſſelben, dieſe haben aber wiederum ihre ob-

jective Realität; d. i. sie gehen auf mögliche Dinge, weil sie die Form der Erfahrung überhaupt a priori in sich enthalten.

Und nun wollen wir den ausgebreiteten Nutzen und Einfluß dieses Postulats der Möglichkeit vor Augen legen. Wenn ich mir ein Ding vorstelle, das beharrlich ist, so, daß Alles, was da wechselt, bloß zu seinem Zustande gehört, so kann ich niemals aus einem solchen Begriffe allein erkennen, daß ein dergleichen Ding möglich sey. Oder, ich stelle mir etwas vor, welches so beschaffen seyn soll, daß, wenn es gesetzt wird, jederzeit und unausbleiblich etwas anderes darauf erfolgt, so mag dieses allerdings ohne Widerspruch so gedacht werden können: ob aber dergleichen Eigenschaft (als Causalität) an irgend einem möglichen Dinge angetroffen werde, kann dadurch nicht geurtheilt werden. Endlich kann ich mir verschiedene Dinge (Substanzen) vorstellen, die so beschaffen sind, daß der Zustand des einen eine Folge im Zustande des andern nach sich zieht, und so wechselsweise; aber, ob dergleichen Verhältniß irgend Dingen zukommen könne, kann aus diesen Begriffen, welche eine bloß willkürliche Synthesis enthalten, gar nicht abgenommen werden. Nur daran also, daß diese Begriffe, die Verhältnisse der Wahrnehmungen in jeder Erfahrung a priori ausdrücken, erkennt man ihre objective Realität, d. i. ihre transscendentale Wahrheit, und zwar freylich unabhängig von der Erfahrung, aber doch nicht unabhängig von aller Beziehung auf die Form einer Erfahrung überhaupt, und die synthetische Einheit, in der allein Gegenstände empirisch können erkannt werden.

Wenn man sich aber gar neue Begriffe von Substanzen, von Kräften, von Wechselwirkungen, aus dem Stoffe, den uns die Wahrnehmung darbietet, machen wollte, ohne von der Erfahrung selbst das Beyspiel ihrer Verknüpfung zu entlehnen; so würde man in lauter Hirngespinnste gerathen, deren Möglichkeit ganz und gar kein Kennzeichen für sich hat, weil man bey ihnen nicht Erfah-

rung zur Lehrerin annimmt, noch dieſe Begriffe von ihr entlehnt. Dergleichen gedichtete Begriffe können den Character ihrer Möglichkeit nicht ſo, wie die Categorien, a priori, als Bedingungen, von denen alle Erfahrung abhängt, ſondern nur a posteriori, als ſolche, die durch die Erfahrung ſelbſt gegeben werden, bekommen, und ihre Möglichkeit muß entweder a posteriori und empiriſch, oder ſie kann gar nicht erkannt werden. Eine Subſtanz, welche beharrlich im Raume gegenwärtig wäre, doch ohne ihn zu erfüllen (wie dasjenige Mittelding zwiſchen Materie und denkenden Weſen, welches einige haben einführen wollen), oder eine beſondere Grundkraft unſeres Gemüths, das Künftige zum Voraus anzuſchauen (nicht etwa bloß zu folgern), oder endlich ein Vermögen deſſelben, mit andern Menſchen in Gemeinſchaft der Gedanken zu ſtehen (ſo entfernt ſie auch ſeyn mögen), das ſind Begriffe, deren Möglichkeit ganz grundlos iſt, weil ſie nicht auf Erfahrung und deren bekannte Geſetze gegründet werden kann, und ohne ſie eine willkürliche Gedankenverbindung iſt, die, ob ſie zwar keinen Widerſpruch enthält, doch keinen Anſpruch auf objective Realität, mithin auf die Möglichkeit eines ſolchen Gegenſtandes, als man ſich hier denken will, machen kann. Was Realität betrifft, ſo verbietet es ſich wohl von ſelbſt, ſich eine ſolche in concreto zu denken, ohne die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen; weil ſie nur auf Empfindung, als Materie der Erfahrung, geben kann, und nicht die Form des Verhältniſſes betrifft, mit der man allenfalls in Erdichtungen ſpielen könnte.

Aber ich laſſe Alles vorbey, deſſen Möglichkeit nur aus der Wirklichkeit in der Erfahrung kann abgenommen werden, und erwäge hier nur die Möglichkeit der Dinge durch Begriffe a priori, von denen ich fortfahre zu behaupten, daß ſie niemals aus ſolchen Begriffen für ſich allein, ſondern jederzeit nur als formale und objective Bedingungen einer Erfahrung überhaupt Statt finden können.

Es hat zwar den Anſchein, als wenn die Möglichkeit eines Triangels aus ſeinem Begriffe an ſich ſelbſt könne er-

kannt werden (von der Erfahrung ist er gewiß unabhängig): denn in der That können wir ihm gänzlich a priori einen Gegenstand geben, d. i. ihn construiren. Weil dieses aber nur die Form von einem Gegenstande ist, so würde er doch immer nur ein Product der Einbildung bleiben, von dessen Gegenstand die Möglichkeit noch zweifelhaft bliebe, als wozu noch etwas mehr erfordert wird, nämlich daß eine solche Figur unter lauter Bedingungen, auf denen alle Gegenstände der Erfahrung beruhen, gedacht sey. Daß nun der Raum eine formale Bedingung a priori, von äußeren Erfahrungen ist, daß eben dieselbe bildende Synthesis, wodurch wir in der Einbildungskraft einen Triangel construiren, mit derjenigen gänzlich einerley sey, welche wir in der Apprehension einer Erscheinung ausüben, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen, das ist es allein, was mit diesem Begriffe die Vorstellung von der Möglichkeit eines solchen Dinges verknüpft. Und so ist die Möglichkeit continuirlicher Größen, ja sogar der Größen überhaupt, weil die Begiffe davon insgesammt synthetisch sind, niemals aus den Begriffen selbst, sondern aus ihnen, als formalen Bedingungen der Bestimmung der Gegenstände in der Erfahrung überhaupt allererst klar; und wo sollte man auch Gegenstände suchen wollen, die den Begriffen correspondirten, wäre es nicht in der Erfahrung, durch die uns allein Gegenstände gegeben werden? wiewohl wir, ohne eben Erfahrung selbst voranzuschicken, bloß in Beziehung auf die formalen Bedingungen, unter welchen in ihr überhaupt etwas als Gegenstand bestimmt wird, mithin völlig a priori, aber doch nur in Beziehung auf sie, und innerhalb ihrer Grenzen, die Möglichkeit der Dinge erkennen und characterisiren können.

Das Postulat, die Wirklichkeit der Dinge zu erkennen, fordert Wahrnehmung, mithin Empfindung, deren man sich bewußt ist, zwar nicht eben unmittelbar, von dem Gegenstande selbst, dessen Daseyn erkannt werden soll, aber doch Zusammenhang desselben mit irgend

einer wirklichen Wahrnehmung, nach den Analogien der Erfahrung, welche alle reale Verknüpfung in einer Erfahrung überhaupt darlegen.

In dem bloßen Begriffe eines Dinges kann gar kein Character ſeines Daſeyns angetroffen werden. Denn ob derſelbe gleich noch ſo vollſtändig ſey, daß nicht das Mindeſte ermangele, um ein Ding mit allen ſeinen innern Beſtimmungen zu denken, ſo hat das Daſeyn mit Allem dieſem doch gar nichts zu thun, ſondern nur mit der Frage: ob ein ſolches Ding uns gegeben ſey, ſo, daß die Wahrnehmung deſſelben vor dem Begriffe allenfalls vorhergehen könne. Denn, daß der Begriff vor der Wahrnehmung vorhergeht, bedeutet deſſen bloße Möglichkeit; die Wahrnehmung aber, die den Stoff zum Begriff hergiebt, iſt der einzige Character der Wirklichkeit. Man kann aber auch vor der Wahrnehmung des Dinges, und alſo comparative a priori das Daſeyn deſſelben erkennen, wenn es nur mit einigen Wahrnehmungen, nach den Grundſätzen der empiriſchen Verknüpfung derſelben (den Analogien), zuſammenhängt. Denn alsdenn hängt doch das Daſeyn des Dinges mit unſern Wahrnehmungen in einer möglichen Erfahrung zuſammen, und wir können, nach dem Leitfaden jener Analogien, von unſerer wirklichen Wahrnehmung zu dem Dinge in der Reihe möglicher Wahrnehmungen gelangen. So erkennen wir das Daſeyn einer alle Körper durchdringenden magnetiſchen Materie aus der Wahrnehmung des gezogenen Eiſenfeiligs, obzwar eine unmittelbare Wahrnehmung dieſes Stoffs aus nach der Beſchaffenheit unſerer Organen unmöglich iſt. Denn überhaupt würden wir, nach Geſetzen der Sinnlichkeit und dem Context unſerer Wahrnehmungen, in einer Erfahrung auch auf die unmittelbare empiriſche Anſchauung derſelben ſtoßen, wenn unſere Sinnen feiner wären, deren Grobheit die Form möglicher Erfahrung überhaupt nichts angeht. Wo alſo Wahrnehmung und deren Anhang nach empiriſchen Geſetzen hinreicht, dahin reicht auch unſere Erkenntniß vom Daſeyn der Dinge. Fangen wir nicht von

Erfahrung an, oder gehen wir nicht nach Gesetzen des empirischen Zusammenhanges der Erscheinungen fort, so machen wir uns vergeblich Staat, das Daseyn irgend eines Dinges errathen oder erforschen zu wollen. Einen mächtigen Einwurf aber wider diese Regeln, das Daseyn mittelbar zu beweisen, macht der Idealism, dessen Widerlegung hier an der rechten Stelle ist.

* * *

Widerlegung des Idealismus.

Der Idealism (ich verstehe den materialen) ist die Theorie, welche das Daseyn der Gegenstände im Raum außer uns entweder bloß für zweifelhaft und unerweislich, oder für falsch und unmöglich erklärt; der erstere ist der problematische des Cartesius, der nur Eine empirische Behauptung (assertio), nämlich: Ich bin, für ungezweifelt erklärt; der zweyte ist der dogmatische des Berkley, der den Raum, mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennliche Bedingung anhängt, für etwas, was an sich selbst unmöglich sey und darum auch die Dinge im Raum für bloße Einbildungen erklärt. Der dogmatische Idealism ist unvermeidlich, wenn man den Raum als Eigenschaft, die den Dingen an sich selbst zukommen soll, ansieht; denn da ist er mit allem, dem er zur Bedingung dient, ein Unding. Der Grund zu diesem Idealism aber ist von uns in der transc. Aesthetik gehoben. Der problematische, der nichts hierüber behauptet, sondern nur das Unvermögen, ein Daseyn außer dem unsrigen durch unmittelbare Erfahrung zu beweisen, vorgiebt, ist vernünftig und einer gründlichen philosophischen Denkungsart gemäß; nämlich, bevor ein hinreichender Beweis gefunden worden, kein entscheidendes Urtheil zu erlauben. Der verlangte Beweis muß also darthun, daß wir von äußeren Dingen auch Erfahrung und nicht bloß Einbildung haben; welches wohl nicht anders wird geschehen können, als wenn

man beweiſen kann, daß ſelbſt unſere innere, dem Carteſius unbezweifelte, Erfahrung nur unter Vorausſetzung äußerer Erfahrung möglich ſey.

Lehrſatz.

Das bloße, aber empiriſch beſtimmte, Bewußtſeyn meines eignen Daſeyns beweiſet das Daſeyn der Gegenſtände im Raum außer mir.

Beweis.

Ich bin mir meines Daſeyns als in der Zeit beſtimmt bewußt. Alle Zeitbeſtimmung ſetzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieſes Beharrliche aber kann nicht etwas in mir ſeyn; weil eben mein Daſeyn in der Zeit durch dieſes Beharrliche allererſt beſtimmt werden kann. Alſo iſt die Wahrnehmung dieſes Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorſtellung eines Dinges außer mir möglich. Folglich iſt die Beſtimmung meines Daſeyns in der Zeit nur durch die Exiſtenz wirklicher Dinge, die ich außer mir wahrnehme, möglich. Nun iſt das Bewußtſeyn in der Zeit mit dem Bewußtſeyn der Möglichkeit dieſer Zeitbeſtimmung nothwendig verbunden: alſo iſt es auch mit der Exiſtenz der Dinge außer mir, als Bedingung der Zeitbeſtimmung, nothwendig verbunden; d. i. das Bewußtſeyn meines eigenen Daſeyns iſt zugleich ein unmittelbares Bewußtſeyn des Daſeyns anderer Dinge außer mir.

Anmerkung 1. Man wird in dem vorhergehenden Beweiſe gewahr, daß das Spiel, welches der Idealism trieb, ihm mit mehrerem Rechte umgekehrt vergolten wird. Dieſer nahm an, daß die einzige unmittelbare Erfahrung die innere ſey, und daraus auf äußere Dinge nur geſchloſſen werde, aber, wie allemal, wenn man aus gegebenen Wirkungen auf beſtimmte Urſachen ſchließt, nur unzuverläſſig, weil auch in uns ſelbſt die Urſache der Vorſtellungen liegen kann, die wir äußeren Dingen, vielleicht

fälschlich, zuschreibet. Allein hier wird bewiesen, daß äußere Erfahrung eigentlich unmittelbar sey *), daß nur vermittelst ihrer, zwar nicht das Bewußtseyn unserer eigenen Existenz, aber doch die Bestimmung derselben in der Zeit, d. i. innere Erfahrung, möglich sey. Freylich ist die Vorstellung: ich bin, die das Bewußtseyn ausdrückt, welches alles Denken begleiten kann, das, was unmittelbar die Existenz eines Subjects in sich schließt, aber noch keine Erkenntniß desselben, mithin auch nicht empirisch, d. i. Erfahrung; denn dazu gehört, außer dem Gedanken von etwas Existirendem, noch Anschauung, und hier innere, in Ansehung deren, d. i. der Zeit, das Subject bestimmt werden muß, wozu durchaus äußere Gegenstände erforderlich sind, so, daß folglich innere Erfahrung selbst nur mittelbar und nur durch äußere möglich ist.

Anmerkung 2. Hiemit stimmt nun aller Erfahrungsgebrauch unseres Erkenntnißvermögens in Bestimmung der Zeit vollkommen überein. Nicht allein, daß wir alle Zeitbestimmung nur durch den Wechsel in äußeren Verhältnissen (die Bewegung) in Beziehung auf das Beharrliche im Raume (z. B. Sonnenbewegung in Ansehung der Gegenstände der Erde), wahrnehmen können, so haben wir sogar nichts Beharrliches, was wir dem Begriffe einer Substanz, als Anschauung, unterlegen könnten, als bloß die Materie und selbst diese Beharrlichkeit wird nicht aus äußerer Erfahrung geschöpft, sondern a priori als

*) Das unmittelbare Bewußtseyn des Daseyns äußerer Dinge wird in dem vorstehenden Lehrsatze nicht vorausgesetzt, sondern bewiesen, die Möglichkeit dieses Bewußtseyns mögen wir einsehen, oder nicht. Die Frage wegen der letzteren würde seyn: ob wir nur einen innern Sinn, aber keinen äußeren, sondern bloß äußere Einbildung hätten. Es ist aber klar, daß, um uns auch nur etwas als äußerlich einzubilden, d. i. dem Sinne in der Anschauung darzustellen, wir schon einen äußern Sinn haben, und dadurch die bloße Receptivität einer äußeren Anschauung von der Spontaneität, die jede Einbildung characterisirt, unmittelbar unterscheiden müssen. Denn sich auch einen äußeren Sinn bloß einzubilden, würde das Anschauungsvermögen, welches durch die Einbildungskraft bestimmt werden soll, selbst vernichten.

nothwendige Bedingung aller Zeitbeſtimmung, mithin auch als Beſtimmung des inneren Sinnes in Anſehung unſeres eigenen Daſeyns durch die Exiſtenz äußerer Dinge, vorausgeſetzt. Das Bewußtſeyn meiner ſelbſt in der Vorſtellung Ich iſt gar keine Anſchauung, ſondern eine bloße intellectuelle Vorſtellung der Selbſtthätigkeit eines denkenden Subjects. Daher hat dieſes Ich auch nicht das mindeſte Prädicat der Anſchauung, welches, als beharrlich, der Zeitbeſtimmung im inneren Sinne zum Correlat dienen könnte: wie etwa Undurchdringlichkeit an der Materie, als empiriſcher Anſchauung, iſt.

Anmerkung 3. Daraus, daß die Exiſtenz äußerer Gegenſtände zur Möglichkeit eines beſtimmten Bewußtſeyns unſerer ſelbſt erfordert wird, folgt nicht, daß jede anſchauliche Vorſtellung äußerer Dinge zugleich die Exiſtenz derſelben einſchließe, denn jene kann gar wohl die bloße Wirkung der Einbildungskraft (in Träumen ſo wohl als im Wahnſinn) ſeyn; ſie iſt es aber bloß durch die Reproduction ehemaliger äußerer Wahrnehmungen, welche, wie gezeigt worden, nur durch die Wirklichkeit äußerer Gegenſtände möglich ſind. Es hat hier nur bewieſen werden ſollen, daß innere Erfahrung überhaupt, nur durch äußere Erfahrung überhaupt, möglich ſey. Ob dieſe oder jene vermeinte Erfahrung nicht bloße Einbildung ſey, muß nach den beſondern Beſtimmungen derſelben und durch Zuſammenhaltung mit den Criterien aller wirklichen Erfahrung, ausgemittelt werden.

* * *

Was endlich das dritte Poſtulat betrifft, ſo geht es auf die materiale Nothwendigkeit im Daſeyn, und nicht die bloß formale und logiſche in Verknüpfung der Begriffe. Da nun keine Exiſtenz der Gegenſtände der Sinne völlig a priori erkannt werden kann, aber doch comparative a priori relativiſch auf ein anderes ſchon gegebenes Daſeyn, gleichwohl aber auch alsdenn nur auf diejenige Exi-

stenz kommen kann, die irgendwo in dem Zusammenhange der Erfahrung, davon die gegebene Wahrnehmung ein Theil ist, enthalten seyn muß: so kann die Nothwendigkeit der Existenz, niemals aus Begriffen, sondern jederzeit nur aus der Verknüpfung mit demjenigen, was wahrgenommen wird, nach allgemeinen Gesetzen der Erfahrung erkannt werden. Da ist nun kein Daseyn, was, unter der Bedingung anderer gegebener Erscheinungen, als nothwendig erkannt werden könnte, als das Daseyn der Wirkungen aus gegebenen Ursachen nach Gesetzen der Causalität. Also ist es nicht das Daseyn der Dinge (Substanzen), sondern ihres Zustandes, wovon wir allein die Nothwendigkeit erkennen können, und zwar aus anderen Zuständen, die in der Wahrnehmung gegeben sind, nach empirischen Gesetzen der Causalität. Hieraus folgt: daß das Criterium der Nothwendigkeit lediglich in dem Gesetze der möglichen Erfahrung liege; daß Alles, was geschieht, durch seine Ursache in der Erscheinung a priori bestimmt sey. Daher erkennen wir nur die Nothwendigkeit der Wirkungen in der Natur, deren Ursachen uns gegeben sind, und das Merkmal der Nothwendigkeit im Daseyn reicht nicht weiter, als das Feld möglicher Erfahrung, und selbst in diesem gilt es nicht von der Existenz der Dinge, als Substanzen, weil diese niemals, als empirische Wirkungen, oder etwas, das geschieht und entsteht, können angesehen werden. Die Nothwendigkeit betrifft also nur die Verhältnisse der Erscheinungen nach dem dynamischen Gesetze der Causalität, und die darauf sich gründende Möglichkeit, aus irgend einem gegebenen Daseyn (einer Ursache) a priori auf ein anderes Daseyn (der Wirkung) zu schließen. Alles, was geschieht, ist hypothetisch nothwendig; das ist ein Grundsatz, welcher die Veränderung in der Welt einem Gesetze unterwirft, d. i. einer Regel des nothwendigen Daseyns, ohne welche gar nicht einmal Natur Statt finden würde. Daher ist der Satz: nichts geschieht durch ein blindes Ohngefähr, (in mundo non datur casus), ein Naturgesetz a priori; imgleichen, keine Nothwendigkeit in der Natur

iſt blinde, ſondern bedingte, mithin verſtändliche Nothwendigkeit (non datur fatum). Beyde ſind ſolche Geſetze, durch welche das Spiel der Veränderungen einer Natur der Dinge (als Erſcheinungen) unterworfen wird, oder, welches einerley iſt, der Einheit des Verſtandes, in welchem ſie allein zu einer Erfahrung, als der ſynthetiſchen Einheit der Erſcheinungen, gehören können. Dieſe beyde Grundſätze gehören zu den dynamiſchen. Der erſtere iſt eigentlich eine Folge des Grundſatzes von der Cauſalität (unter den Analogien der Erfahrung). Der zweyte gehört zu den Grundſätzen der Modalität, welche zu der Cauſalbeſtimmung noch den Begriff der Nothwendigkeit, die aber unter einer Regel des Verſtandes ſteht, hinzu thut. Das Princip der Continuität verbot in der Reihe der Erſcheinungen (Veränderungen) allen Abſprung (in mundo non datur saltus), aber auch in dem Inbegriff aller empiriſchen Anſchauungen im Raume alle Lücke oder Kluft zwiſchen zwey Erſcheinungen (non datur hiatus); denn ſo kann man den Satz ausdrücken: daß in die Erfahrung nichts hineinkommen kann, was ein vacuum beweiſe, oder auch nur als einen Theil der empiriſchen Syntheſis zuließe. Denn was das Leere betrifft, welches man ſich außerhalb dem Felde möglicher Erfahrung (der Welt) denken mag, ſo gehört dieſes nicht vor die Gerichtsbarkeit des bloßen Verſtandes, welcher nur über die Fragen entſcheidet, die die Nutzung gegebener Erſcheinungen zur empiriſchen Erkenntniß betreffen, und iſt eine Aufgabe für die idealiſche Vernunft, die noch über die Sphäre einer möglichen Erfahrung hinausgeht, und von dem urtheilen will, was dieſe ſelbſt umgiebt und begrenzet, muß daher in der transſcendentalen Dialektik erwogen werden. Dieſe vier Sätze (in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum) könnten wir leicht, ſo wie alle Grundſätze transſcendentalen Urſprungs, nach ihrer Ordnung, gemäß der Ordnung der Categorien vorſtellig machen, und jedem ſeine Stelle anweiſen; allein der ſchon geübte Leſer wird dieſes von ſelbſt

thun, oder den Leitfaden dazu leicht entdecken. Sie vereinigen sich aber alle lediglich dahin, um in der empirischen Synthesis nichts zuzulassen, was dem Verstande und dem continuirlichen Zusammenhange aller Erscheinungen, d. i. der Einheit seiner Begriffe, Abbruch oder Eintrag thun könnte. Denn er ist es allein, worin die Einheit der Erfahrungen, in der alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müssen, möglich wird.

Ob das Feld der Möglichkeit größer sey, als das Feld, was alles Wirkliche enthält, dieses aber wiederum größer, als die Menge desjenigen, was nothwendig ist, das sind artige Fragen, und zwar von synthetischer Auflösung, die aber auch nur der Gerichtsbarkeit der Vernunft anheim fallen; denn sie wollen ungefähr so viel sagen, als, ob alle Dinge, als Erscheinungen, insgesammt in den Inbegriff und den Contexr einer einzigen Erfahrung gehören, von der jede gegebene Wahrnehmung ein Theil ist, der also mit keinen andern Erscheinungen könne verbunden werden, oder ob meine Wahrnehmungen zu mehr als einer möglichen Erfahrung (in ihrem allgemeinen Zusammenhange) gehören können. Der Verstand giebt a priori der Erfahrung überhaupt nur die Regel, nach den subjectiven und formalen Bedingungen, sowohl der Sinnlichkeit als der Apperception, welche sie allein möglich machen. Andere Formen der Anschauung (als Raum und Zeit), imgleichen andere Formen des Verstandes (als die discursive des Denkens, oder der Erkenntniß durch Begriffe), ob sie gleich möglich wären, können wir uns doch auf keinerley Weise erdenken und faßlich machen; aber, wenn wir es auch könnten, so würden sie doch nicht zur Erfahrung, als dem einzigen Erkenntniß gehören, worin uns Gegenstände gegeben werden. Ob andere Wahrnehmungen, als überhaupt, zu unsrer gesammten möglichen Erfahrung gehören, und also ein ganz anderes Feld der Materie noch Statt finden könne, kann der Verstand nicht entscheiden, er hat es nur mit der Synthesis dessen zu thun, was gegeben ist. Sonst ist die Armseligkeit unserer gewöhnlichen

Schlüſſe, wodurch wir ein großes Reich der Möglichkeit herausbringen, davon alles Wirkliche (aller Gegenſtand der Erfahrung) nur ein kleiner Theil ſey, ſehr in die Augen fallend. Alles Wirkliche iſt möglich; hieraus folgt natürlicher Weiſe, nach den logiſchen Regeln der Umkehrung, der bloß particulare Satz: einiges Mögliche iſt wirklich, welches denn ſo viel zu bedeuten ſcheint, als: es iſt Vieles möglich, was nicht wirklich iſt. Zwar hat es den Anſchein, als könne man auch geradezu die Zahl des Möglichen über die des Wirklichen dadurch hinausſetzen, weil zu jener noch etwas hinzukommen muß, um dieſe auszumachen. Allein dieſes Hinzukommen zum Möglichen kenne ich nicht. Denn was über daſſelbe noch zugeſetzt werden ſollte, wäre unmöglich. Es kann nur zu meinem Verſtande etwas über die Zuſammenſtimmung mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, nämlich die Verknüpfung mit irgend einer Wahrnehmung, hinzukommen; was aber mit dieſer nach empiriſchen Geſetzen verknüpft iſt, iſt wirklich, ob es gleich unmittelbar nicht wahrgenommen wird. Daß aber im durchgängigen Zuſammenhange mit dem, was mir in der Wahrnehmung gegeben iſt, eine andere Reihe von Erſcheinungen, mithin mehr als eine einzige Alles befaſſende Erfahrung möglich ſey, läßt ſich aus dem, was gegeben iſt, nicht ſchließen, und, ohne daß irgend etwas gegeben iſt, noch viel weniger; weil ohne Stoff ſich überall nichts denken läßt. Was unter Bedingungen, die ſelbſt bloß möglich ſind, allein möglich iſt, iſt es nicht in aller Abſicht. In dieſer aber wird die Frage genommen, wenn man wiſſen will, ob die Möglichkeit der Dinge ſich weiter erſtreckt, als Erfahrung reichen kann.

Ich habe dieſer Fragen nur Erwähnung gethan, um keine Lücke in demjenigen zu laſſen, was, der gemeinen Meinung nach, zu den Verſtandesbegriffen gehört. In der That iſt aber die abſolute Möglichkeit (die in aller Abſicht gültig iſt) kein bloßer Verſtandesbegriff und kann auf keinerley Weiſe von empiriſchem Gebrauche ſeyn, ſondern er gehört allein der Vernunft zu, die über allen möglichen

empirischen Verstandesgebrauch hinausgeht. Daher haben wir uns hiebey mit einer bloß critischen Anmerkung begnügen müssen, übrigens aber die Sache bis zum weiteren künftigen Verfahren in der Dunkelheit gelassen.

Da ich eben diese vierte Nummer, und mit ihr zugleich das System aller Grundsätze des reinen Verstandes schließen will, so muß ich noch Grund angeben, warum ich die Principien der Modalität gerade Postulate genannt habe. Ich will diesen Ausdruck hier nicht in der Bedeutung nehmen, welche ihm einige neuere philosophische Verfasser, wider den Sinn der Mathematiker, denen er doch eigentlich angehört, gegeben haben, nämlich: daß Postuliren soviel heißen solle, als einen Satz für unmittelbar gewiß, ohne Rechtfertigung, oder Beweis ausgeben; denn, wenn wir das bey synthetischen Sätzen, so evident sie auch seyn mögen, einräumen sollten, daß man sie ohne Deduction, auf das Ansehen ihres eigenen Ausspruchs, dem unbedingten Beyfalle aufheften dürfe, so ist alle Critik des Verstandes verloren, und, da es an dreusten Anmaßungen nicht fehlt, deren sich auch der gemeine Glaube (der aber kein Creditiv ist) nicht weigert; so wird unser Verstand jedem Wahne offen stehen, ohne daß er seinen Beyfall denen Aussprüchen versagen kann, die, obgleich unrechtmäßig, doch, in eben demselben Tone der Zuversicht, als wirkliche Axiomen eingelassen zu werden verlangen. Wenn also zu dem Begriffe eines Dinges eine Bestimmung a priori synthetisch hinzukommt, so muß von einem solchen Satze, wo nicht ein Beweis, doch wenigstens eine Deduction der Rechtmäßigkeit seiner Behauptung unnachlaßlich hinzugefügt werden.

Die Grundsätze der Modalität sind aber nicht objectivsynthetisch, weil die Prädicate der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit den Begriff, von dem sie gesagt werden, nicht im mindesten vermehren, dadurch daß sie der Vorstellung des Gegenstandes noch etwas hinzusetzten. Da sie aber gleichwohl doch immer synthetisch sind, so sind sie es nur subjectiv, d. i. sie fügen zu dem Be-

Begriffe eines Dinges (Realen), von dem ſie ſonſt nichts ſagen, die Erkenntnißkraft hinzu, worin er entſpringt und ſeinen Sitz hat, ſo, daß, wenn er bloß im Verſtande mit den formalen Bedingungen der Erfahrung in Verknüpfung iſt, ſein Gegenſtand möglich heißt; iſt er mit der Wahrnehmung (Empfindung, als Materie der Sinne) im Zuſammenhange, und durch dieſelbe vermittelſt des Verſtandes beſtimmt, ſo iſt das Object wirklich; iſt er durch den Zuſammenhang der Wahrnehmungen nach Begriffen beſtimmt, ſo heißt der Gegenſtand nothwendig. Die Grundſätze der Modalität alſo ſagen von einem Begriffe nichts anders, als die Handlung des Erkenntnißvermögens, dadurch er erzeugt wird. Nun heißt ein Poſtulat in der Mathematik der practiſche Satz, der nichts als die Syntheſis enthält, wodurch wir einen Gegenſtand uns zuerſt geben, und deſſen Begriff erzeugen, z. B. mit einer gegebenen Linie, aus einem gegebenen Punct auf einer Ebene einen Cirkel zu beſchreiben, und ein dergleichen Satz kann darum nicht bewieſen werden, weil das Verfahren, was er fordert, gerade das iſt, wodurch wir den Begriff von einer ſolchen Figur zuerſt erzeugen. So können wir demnach mit eben demſelben Rechte die Grundſätze der Modalität poſtuliren, weil ſie ihren Begriff von Dingen überhaupt nicht vermehren *), ſondern nur die Art anzeigen, wie es überhaupt mit der Erkenntnißkraft verbunden wird.

* *
*

Allgemeine Anmerkung zum Syſtem der Grundſätze.

Es iſt etwas ſehr Bemerkungswürdiges, daß wir die Möglichkeit keines Dinges nach der bloßen Categorie einſe-

*) Durch die Wirklichkeit eines Dinges ſetze ich freylich mehr, als die Möglichkeit, aber nicht in dem Dinge; denn das kann niemals mehr in der Wirklichkeit enthalten, als was in deſſen vollſtändiger Möglichkeit enthalten war. Sondern da die Möglichkeit bloß eine Poſition des Dinges in Beziehung auf den Verſtand (deſſen empiriſchen Gebrauch) war, ſo iſt die Wirklichkeit zugleich eine Verknüpfung deſſelben mit der Wahrnehmung.

hen können, sondern immer eine Anschauung bey der Hand haben müssen, um an derselben die objective Realität des reinen Verstandesbegriffs darzulegen. Man nehme z. B. die Categorien der Relation. Wie 1) etwas nur als Subject, nicht als bloße Bestimmung anderer Dinge existiren, d. i. Substanz seyn könne, oder wie 2) darum, weil etwas ist, etwas anders seyn müsse, mithin wie etwas überhaupt Ursache seyn könne, oder 3) wie, wenn mehrere Dinge da sind, daraus, daß eines derselben da ist, etwas auf die übrigen und so wechselseitig folge, und auf diese Art eine Gemeinschaft von Substanzen Statt haben könne, läßt sich gar nicht aus bloßen Begriffen einsehen. Eben dieses gilt auch von den übrigen Categorien, z. B. wie ein Ding mit vielen zusammen einerley, d. i. eine Größe seyn könne u. s. w. So lange es also an Anschauung fehlt, weiß man nicht, ob man durch die Categorien ein Object denkt, und ob ihnen auch überall gar irgend ein Object zukommen könne, und so bestätigt sich, daß sie für sich gar keine Erkenntnisse, sondern bloße Gedankenformen sind, um aus gegebenen Anschauungen Erkenntnisse zu machen. — Eben daher kommt es auch, daß aus bloßen Categorien kein synthetischer Satz gemacht werden kann. Z. B. in allem Daseyn ist Substanz, d. i. etwas, was nur als Subject und nicht als bloßes Prädicat existiren kann; oder ein jedes Ding ist ein Quantum u. s. w., wo gar nichts ist, was uns dienen könnte, über einen gegebenen Begriff hinauszugehen, und einen andern damit zu verknüpfen. Daher es auch niemals gelungen ist, aus bloßen reinen Verstandesbegriffen einen synthetischen Satz zu beweisen, z. B. den Satz: alles Zufällig-existirende hat eine Ursache. Man konnte niemals weiter kommen, als zu beweisen, daß, ohne diese Beziehung, wir die Existenz des Zufälligen gar nicht begreifen, d. i. a priori durch den Verstand die Existenz eines solchen Dinges nicht erkennen könnten; woraus aber nicht folgt, daß eben dieselbe auch die Bedingung der Möglichkeit der Sachen selbst sey. Wenn man daher nach unserem Beweise des Grundsatzes der Causalität zurück sehen will, so wird man gewahr werden,

daß wir denſelben nur von Objecten möglicher Erfahrung beweiſen konnten; Alles, was geſchieht (eine jede Begebenheit) ſetzt eine Urſache voraus, und zwar ſo, daß wir ihn auch nur als Princip der Möglichkeit der Erfahrung, mithin der Erkenntniß eines in der empiriſchen Anſchauung gegebenen Objects, und nicht aus bloßen Begriffen beweiſen konnten. Daß gleichwohl der Satz: alles Zufällige müſſe eine Urſache haben, doch jedermann aus bloßen Begriffen klar einleuchte, iſt nicht zu leugnen; aber alsdenn iſt der Begriff des Zufälligen ſchon ſo gefaßt, daß er nicht die Categorie der Modalität (als etwas, deſſen Nichtſeyn ſich denken läßt), ſondern die der Relation (als etwas, das nur als Folge von einem Andern exiſtiren kann) enthält, und da iſt es freylich ein identiſcher Satz: Was nur als Folge exiſtiren kann, hat ſeine Urſache. In der That, wenn wir Beyſpiele vom zufälligen Daſeyn geben ſollen, berufen wir uns immer auf Veränderungen und nicht bloß auf die Möglichkeit des Gedankens vom Gegentheil. *) Veränderung aber iſt Begebenheit, die, als ſolche, nur durch eine Urſache möglich, deren Nichtſeyn alſo für ſich möglich iſt, und ſo erkennt man die Zufälligkeit daraus, daß etwas nur als Wirkung einer Urſache exiſtiren kann; wird daher ein Ding als zufällig angenommen, ſo iſt's ein analytiſcher Satz, zu ſagen, es habe eine Urſache.

Noch merkwürdiger aber iſt, daß wir, um die Möglichkeit der Dinge, zu Folge der Categorien, zu verſtehen,

*) Man kann ſich das Nichtſeyn der Materie leicht denken, aber die Alten folgerten daraus doch nicht ihre Zufälligkeit. Allein ſelbſt der Wechſel des Seyns und Nichtſeyns eines gegebenen Zuſtandes eines Dinges, darin alle Veränderung beſteht, beweiſet gar nicht die Zufälligkeit dieſes Zuſtandes, gleichſam aus der Wirklichkeit ſeines Gegentheils, z. B. die Ruhe eines Körpers, welche auf Bewegung folgt, noch nicht die Zufälligkeit der Bewegung deſſelben, daraus, weil die erſtere das Gegentheil der letzteren iſt. Denn dieſes Gegentheil iſt hier nur logiſch, nicht realiter dem andern entgegengeſetzt. Man mußte beweiſen, daß, anſtatt der Bewegung im vorhergehenden Zeitpuncte, es möglich geweſen, daß der Körper damals geruht hätte, um die Zufälligkeit ſeiner Bewegung zu beweiſen, nicht daß er hernach ruhe; denn da können beyde Gegentheile gar wohl mit einander beſtehen.

und also die objective Realität der letzteren darzuthun, nicht bloß Anschauungen, sondern sogar immer äußere Anschauungen bedürfen. Wenn wir z. B. die reinen Begriffe der Relation nehmen, so finden wir, daß 1) um dem Begriffe der Substanz correspondirend etwas Beharrliches in der Anschauung zu geben (und dadurch die objective Realität dieses Begriffs darzuthun), wir eine Anschauung im Raume (der Materie) bedürfen, weil der Raum allein beharrlich bestimmt, die Zeit aber, mithin Alles, was im inneren Sinne ist, beständig fließt. 2) Um Veränderung, als die dem Begriffe der Causalität correspondirende Anschauung, darzustellen, müssen wir Bewegung, als Veränderung im Raume, zum Beyspiele nehmen, ja sogar dadurch allein können wir uns Veränderungen, deren Möglichkeit kein reiner Verstand begreifen kann, anschaulich machen. Veränderung ist Verbindung contradictorisch einander entgegengesetzter Bestimmungen im Daseyn eines und desselben Dinges. Wie es nun möglich ist, daß aus einem gegebenen Zustande ein ihm entgegengesetzter desselben Dinges folge, kann nicht allein keine Vernunft sich ohne Beyspiel begreiflich, sondern nicht einmal ohne Anschauung verständlich machen, und diese Anschauung ist die der Bewegung eines Puncts im Raume; dessen Daseyn in verschiedenen Oertern (als eine Folge entgegengesetzter Bestimmungen) zuerst uns allein Veränderung anschaulich macht; denn, um uns nachher selbst innere Veränderungen denkbar zu machen, müssen wir die Zeit, als die Form des inneren Sinnes, figürlich durch eine Linie, und die innere Veränderung durch das Ziehen dieser Linie (Bewegung), mithin die successive Existenz unser selbst in verschiedenem Zustande durch äußere Anschauung uns faßlich machen; wovon der eigentliche Grund dieser ist, daß alle Veränderung etwas Beharrliches in der Anschauung voraussetzt, um auch selbst nur als Veränderung wahrgenommen zu werden, im inneren Sinn aber gar keine beharrliche Anschauung angetroffen wird. — Endlich ist die Categorie der Gemeinschaft, ihrer Möglichkeit nach, gar

nicht durch die bloße Vernunft zu begreifen, und alſo die objective Realität dieſes Begriffs ohne Anſchauung, und zwar äußere im Raum, nicht einzuſehen möglich. Denn wie will man ſich die Möglichkeit denken, daß, wenn mehrere Subſtanzen exiſtiren, aus der Exiſtenz der einen auf die Exiſtenz der andern wechſelſeitig etwas (als Wirkung) folgen könne, und alſo, weil in der erſteren etwas iſt, darum auch in den anderen etwas ſeyn müſſe, was aus der Exiſtenz der letzteren allein nicht verſtanden werden kann? denn dieſes wird zur Gemeinſchaft erfordert, iſt aber unter Dingen, die ſich ein jedes durch ſeine Subſiſtenz völlig iſoliren, gar nicht begreiflich. Daher Leibnitz, indem er den Subſtanzen der Welt, nur, wie ſie der Verſtand allein denkt, eine Gemeinſchaft beylegte, eine Gottheit zur Vermittelung brauchte; denn aus ihrem Daſeyn allein ſchien ſie ihm mit Recht unbegreiflich. Wir können aber die Möglichkeit der Gemeinſchaft (der Subſtanzen als Erſcheinungen) uns gar wohl faßlich machen, wenn wir ſie uns im Raume, alſo in der äußeren Anſchauung vorſtellen. Denn dieſer enthält ſchon a priori formale äußere Verhältniſſe als Bedingungen der Möglichkeit der realen (in Wirkung und Gegenwirkung, mithin der Gemeinſchaft) in ſich. — Eben ſo kann leicht dargethan werden, daß die Möglichkeit der Dinge als Größen, und alſo die objective Realität der Categorie der Größe, auch nur in der äußeren Anſchauung könne dargelegt, und vermittelſt ihrer allein hernach auch auf den inneren Sinn angeordnet werden. Allein ich muß, um Weitläuftigkeit zu vermeiden, die Beyſpiele davon dem Nachdenken des Leſers überlaſſen.

Die ganze Bemerkung iſt von großer Wichtigkeit, nicht allein um unſere vorhergehende Widerlegung des Idealismus zu beſtätigen, ſondern vielmehr noch, um, wenn vom Selbſterkenntniſſe aus dem bloßen inneren Bewußtſeyn und der Beſtimmung unſerer Natur ohne Beyhülfe äußerer empiriſcher Anſchauungen die Rede ſeyn wird, uns die Schranken der Möglichkeit einer ſolchen Erkenntniß anzuzeigen.

Die letzte Folgerung aus diesem ganzen Abschnitte ist also: Alle Grundsätze des reinen Verstandes sind nichts weiter, als Principien a priori der Möglichkeit der Erfahrung, und auf die letztere allein beziehen sich auch alle syntherische Sätze a priori, ja ihre Möglichkeit beruht selbst gänzlich auf dieser Beziehung.

Der

Transscendentalen Doctrin der Urtheilskraft

(Analytik der Grundsätze)

Drittes Hauptstück.

Von dem

Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena.

Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreiset, und jeden Theil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen, und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt. Dieses Land aber ist eine Insel, und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Oceane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank, und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abentheuer verflechtet, von denen er niemals ablassen, und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann. Ehe wir uns aber auf dieses Meer wagen, um es nach allen Breiten zu durchsuchen, und gewiß zu werden,

ob etwas in ihnen zu hoffen sey, so wird es nützlich seyn, zuvor noch einen Blick auf die Charte des Landes zu werfen, das wir eben verlassen wollen, und ernstlich zu fragen, ob wir mit dem, was es in sich enthält, nicht allenfalls zufrieden seyn könnten, oder auch aus Noth zufrieden seyn müssen, wenn es sonst überall keinen Boden giebt, auf dem wir uns anbauen könnten; zweytens unter welchem Titel wir denn selbst dieses Land besitzen, und uns wider alle feindselige Ansprüche gesichert halten können. Obschon wir diese Fragen in dem Lauf der Analytik schon hinreichend beantwortet haben, so kann doch ein summarischer Ueberschlag ihrer Auflösungen die Ueberzeugung dadurch verstärken, daß er die Momente derselben in einem Punct vereinigt.

Wir haben nämlich gesehen, Alles, was der Verstand aus sich selbst schöpft, ohne es von der Erfahrung zu borgen, das habe er dennoch zu keinem andern Behuf, als lediglich zum Erfahrungsgebrauch. Die Grundsätze des reinen Verstandes, sie mögen nun a priori constitutiv seyn (wie die mathematischen), oder bloß regulativ (wie die dynamischen), enthalten nichts als gleichsam nur das reine Schema zur möglichen Erfahrung; denn diese hat ihre Einheit nur von der synthetischen Einheit, welche der Verstand der Synthesis der Einbildungskraft in Beziehung auf die Apperception ursprünglich und von selbst ertheilt, und auf welche die Erscheinungen, als data zu einem möglichen Erkenntnisse, schon a priori in Beziehung und Einstimmung stehen müssen. Ob nun aber gleich diese Verstandesregeln nicht allein a priori wahr sind, sondern sogar der Quell aller Wahrheit, d. i. der Uebereinstimmung unserer Erkenntniß mit Objecten, dadurch, daß sie den Grund der Möglichkeit der Erfahrung, als des Inbegriffes aller Erkenntniß, darin uns Objecte gegeben werden mögen, in sich enthalten, so scheint es uns doch nicht genug, sich bloß dasjenige vortragen zu lassen, was wahr ist, sondern, was man zu wissen begehrt. Wenn wir also durch diese critische Untersuchung nichts Mehreres lernen, als was wir im bloß empiri-

schen Gebrauche des Verstandes, auch ohne so subtile Nachforschung, von selbst wohl würden ausgeübt haben, so scheint es, sey der Vortheil, den man aus ihr zieht, den Aufwand und die Zurüstung nicht werth. Nun kann man zwar hierauf antworten: daß kein Vorwitz der Erweiterung unserer Erkenntniß nachtheiliger sey, als der, so den Nutzen jederzeit zum voraus wissen will, ehe man sich auf Nachforschungen einläßt, und ehe man noch sich den mindesten Begriff von diesem Nutzen machen könnte, wenn derselbe auch vor Augen gestellt würde. Allein es giebt doch einen Vortheil, der auch dem schwierigsten und unlustigsten Lehrlinge solcher transscendentalen Nachforschung begreiflich, und zugleich angelegentlich gemacht werden kann, nämlich dieser: daß der bloß mit seinem empirischen Gebrauche beschäftigte Verstand, der über die Quellen seiner eigenen Erkenntniß nicht nachsinnt, zwar sehr gut fortkommen, eines aber gar nicht leisten könne, nämlich sich selbst die Grenzen seines Gebrauchs zu bestimmen, und zu wissen, was innerhalb oder außerhalb seiner ganzen Sphäre liegen mag; denn dazu werden eben die tiefen Untersuchungen erfordert, die wir angestellt haben. Kann er aber nicht unterscheiden, ob gewisse Fragen in seinem Horizonte liegen, oder nicht, so ist er niemals seiner Ansprüche und seines Besitzes sicher, sondern darf sich nur auf vielfältige beschämende Zurechtweisungen Rechnung machen, wenn er die Grenzen seines Gebiets (wie es unvermeidlich ist) unaufhörlich überschreitet, und sich in Wahn und Blendwerke verirrt.

Daß also der Verstand von allen seinen Grundsätzen a priori, ja von allen seinen Begriffen keinen andern als empirischen, niemals aber einen transscendentalen Gebrauch machen könne, ist ein Satz, der, wenn er mit Ueberzeugung erkannt werden kann, in wichtige Folgen hinaussieht. Der transscendentale Gebrauch eines Begriffs in irgend einem Grundsatze ist dieser: daß er auf Dinge überhaupt und an sich selbst, der empirische aber, wenn er bloß auf Erscheinungen, d. i. Gegenstände einer möglichen

Erfahrung, bezogen wird. Daß aber überall nur der letztere Statt finden könne, erſiehet man daraus. Zu jedem Begriff wird erſtlich die logiſche Form eines Begriffs (des Denkens) überhaupt, und dann zweytens auch die Möglichkeit, ihm einen Gegenſtand zu geben, darauf er ſich beziehe, erfordert. Ohne dieſen letztern hat er keinen Sinn und iſt völlig leer an Inhalt, ob er gleich noch immer die logiſche Function enthalten mag, aus etwanigen datis einen Begriff zu machen. Nun kann der Gegenſtand einem Begriffe nicht anders gegeben werden, als in der Anſchauung, und, wenn eine reine Anſchauung noch vor dem Gegenſtande a priori möglich iſt, ſo kann doch auch dieſe ſelbſt ihren Gegenſtand, mithin die objective Gültigkeit, nur durch die empiriſche Anſchauung bekommen, wovon ſie die bloße Form iſt. Alſo beziehen ſich alle Begriffe und mit ihnen alle Grundſätze, ſo ſehr ſie auch a priori möglich ſeyn mögen, dennoch auf empiriſche Anſchauungen, d. i. auf data zur möglichen Erfahrung. Ohne dieſes haben ſie gar keine objective Gültigkeit, ſondern ſind ein bloßes Spiel, es ſey der Einbildungskraft, oder des Verſtandes, reſpective mit ihren Vorſtellungen. Man nehme nur die Begriffe der Mathematik zum Beyſpiele, und zwar erſtlich in ihren reinen Anſchauungen. Der Raum hat drey Abmeſſungen, zwiſchen zwey Puncten kann nur eine gerade Linie ſeyn, ꝛc. Obgleich alle dieſe Grundſätze, und die Vorſtellung des Gegenſtandes, womit ſich jene Wiſſenſchaft beſchäftigt, völlig a priori im Gemüth erzeugt werden, ſo würden ſie doch gar nichts bedeuten, könnten wir nicht immer an Erſcheinungen (empiriſchen Gegenſtänden) ihre Bedeutung darlegen. Daher erfordert man auch, einen abgeſonderten Begriff ſinnlich zu machen, d. i. das ihm correſpondirende Object in der Anſchauung darzulegen, weil, ohne dieſes, der Begriff (wie man ſagt) ohne Sinn, d. i. ohne Bedeutung bleiben würde. Die Mathematik erfüllt dieſe Forderung durch die Conſtruction der Geſtalt, welche eine den Sinnen gegenwärtige (obzwar a priori zu Stande gebrachte) Erſcheinung iſt. Der Begriff der Größe ſucht in

eben der Wissenschaft seine Haltung und Sinn in der Zahl, diese aber an den Fingern, den Corallen des Rechenbrets, oder den Strichen und Puncten, die vor Augen gestellt werden. Der Begriff bleibt immer a priori erzeugt, sammt den synthetischen Grundsätzen oder Formeln aus solchen Begriffen; aber der Gebrauch derselben, und Beziehung auf angebliche Gegenstände kann am Ende doch nirgend, als in der Erfahrung gesucht werden, deren Möglichkeit (der Form nach) jene a priori enthalten.

Daß dieses aber auch der Fall mit allen Categorien, und den daraus gesponnenen Grundsätzen sey, erhellet auch daraus: daß wir so gar keine einzige derselben real definiren, d. i. die Möglichkeit ihres Objects verständlich machen können, ohne uns so fort zu Bedingungen der Sinnlichkeit, mithin der Form der Erscheinungen, herabzulassen, als auf welche, als ihre einzige Gegenstände, sie folglich eingeschränkt seyn müssen, weil, wenn man diese Bedingung wegnimmt, alle Bedeutung, d. i. Beziehung auf's Object, wegfällt, und man durch kein Beyspiel sich selbst faßlich machen kann, was unter dergleichen Begriffen denn eigentlich für ein Ding gemeint sey.

Den Begriff der Größe überhaupt kann niemand erklären, als etwa so: daß sie die Bestimmung eines Dinges sey, dadurch, wie vielmal Eines in ihm gesetzt ist, gedacht werden kann. Allein dieses Wievielmal gründet sich auf die successive Wiederholung, mithin auf die Zeit und die Synthesis (des Gleichartigen) in derselben. Realität kann man im Gegensatze mit der Negation nur alsdenn erklären, wenn man sich eine Zeit (als den Inbegriff von allem Seyn) gedenkt, die entweder womit erfüllet, oder leer ist. Lasse ich die Beharrlichkeit (welche ein Daseyn zu aller Zeit ist) weg, so bleibt mir zum Begriffe der Substanz nichts übrig, als die logische Vorstellung vom Subject, welche ich dadurch zu realisiren vermeine, daß ich mir Etwas vorstelle, welches bloß als Subject (ohne wovon ein Prädicat zu seyn) Statt finden kann. Aber nicht allein, daß ich gar keine Bedin-

gungen weiß, unter welchen denn dieser logische Vorzug irgend einem Dinge eigen seyn werde: so ist auch gar nichts weiter daraus zu machen, und nicht die mindeste Folgerung zu ziehen, weil dadurch gar kein Object des Gebrauchs dieses Begriffes bestimmt wird, und man also gar nicht weiß, ob dieser überall irgend etwas bedeute. Vom Begriffe der Ursache würde ich (wenn ich die Zeit weglasse, in der etwas auf etwas Anderes nach einer Regel folgt) in der reinen Categorie nichts weiter finden, als daß es so etwas sey, woraus sich auf das Daseyn eines Andern schließen läßt, und es würde dadurch nicht allein Ursache und Wirkung gar nicht von einander unterschieden werden können, sondern weil dieses Schließenkönnen doch bald Bedingungen erfordert, von denen ich nichts weiß, so würde der Begriff gar keine Bestimmung haben, wie er auf irgend ein Object passe. Der vermeinte Grundsatz: alles Zufällige hat eine Ursache, tritt zwar ziemlich gravitätisch auf, als habe er seine eigene Würde in sich selbst. Allein, frage ich, was versteht ihr unter Zufällig? und ihr antwortet, dessen Nichtseyn möglich ist, so möchte ich gern wissen, woran ihr diese Möglichkeit des Nichtseyns erkennen wollt, wenn ihr euch nicht in der Reihe der Erscheinungen eine Succession und in dieser ein Daseyn, welches auf das Nichtseyn folgt (oder umgekehrt), mithin einen Wechsel vorstellt; denn, daß das Nichtseyn eines Dinges sich selbst nicht widerspreche, ist eine lahme Berufung auf eine logische Bedingung, die zwar zum Begriffe nothwendig, aber zur realen Möglichkeit bey weitem nicht hinreichend ist; wie ich denn eine jede existirende Substanz in Gedanken aufheben kann, ohne mir selbst zu widersprechen, daraus aber auf die objective Zufälligkeit derselben in ihrem Daseyn, d. i. die Möglichkeit seines Nichtseyns an sich selbst, gar nicht schließen kann. Was den Begriff der Gemeinschaft betrifft, so ist leicht zu ermessen: daß, da die reinen Categorien der Substanz sowohl, als Causalität, keine das Object bestimmende Erklärung zulassen, die wechselseitige Causalität in der Beziehung der Substanzen auf einander (commercium) eben so wenig derselben fä-

hig sey. Möglichkeit, Daseyn und Nothwendigkeit hat noch niemand anders, als durch offenbare Tautologie erklären können, wenn man ihre Definition lediglich aus dem reinen Verstande schöpfen wollte. Denn das Blendwerk, die logische Möglichkeit des Begriffes (da er sich selbst nicht widerspricht) der transscendentalen Möglichkeit der Dinge (da dem Begriff ein Gegenstand correspondirt) unter zu schieben, kann nur Unversuchte hintergehen und zufrieden stellen. *)

Hieraus fließt nun unwidersprechlich: daß die reinen Verstandesbegriffe niemals von transscendentalem, sondern jederzeit nur von empirischem Gebrauche seyn können, und daß die Grundsätze des reinen Verstandes nur in Beziehung auf die allgemeinen Bedingungen einer möglichen Erfahrung, auf Gegenstände der Sinne, niemals aber auf Dinge überhaupt (ohne Rücksicht auf die Art zu nehmen, wie wir sie anschauen mögen), bezogen werden können.

Die transscendentale Analytik hat demnach dieses wichtige Resultat: daß der Verstand a priori niemals mehr leisten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu anticipiren, und, da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, kein Gegenstand der Erfahrung seyn kann, daß er die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb denen uns allein Gegenstände gegeben werden, niemals überschreiten könne. Seine Grundsätze sind bloß Principien der Exposition der Erscheinungen, und der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doctrin zu geben (z. E. den Grundsatz der Causalität) muß dem bescheidenen, einer bloßen Analytik des reinen Verstandes, Platz machen.

*) Mit einem Worte, alle diese Begriffe lassen sich durch nichts belegen, und dadurch ihre reale Möglichkeit darthun, wenn alle sinnliche Anschauung (die einzige, die wir haben) weggenommen wird, und es bleibt denn nur noch die logische Möglichkeit übrig, d. i. daß der Begriff (Gedanke) möglich sey, wovon aber nicht die Rede ist, sondern ob er sich auf ein Object beziehe, und also irgend etwas bedeute.

Das Denken ist die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen. Ist die Art dieser Anschauung auf keinerley Weise gegeben, so ist der Gegenstand bloß transscendental, und der Verstandesbegriff hat keinen andern, als transscendentalen Gebrauch, nämlich die Einheit des Denkens eines Mannigfaltigen überhaupt. Durch eine reine Categorie nun, in welcher von aller Bedingung der sinnlichen Anschauung, als der einzigen, die uns möglich ist, abstrahirt wird, wird also kein Object bestimmt, sondern nur das Denken eines Objects überhaupt, nach verschiedenen modis, ausgedrückt. Nun gehört zum Gebrauche eines Begriffs noch eine Function der Urtheilskraft, worauf ein Gegenstand unter ihn subsumirt wird, mithin die wenigstens formale Bedingung, unter der etwas in der Anschauung gegeben werden kann. Fehlt diese Bedingung der Urtheilskraft (Schema), so fällt alle Subsumtion weg; denn es wird nichts gegeben, was unter den Begriff subsumirt werden könne. Der bloß transscendentale Gebrauch also der Categorien ist in der That gar kein Gebrauch, und hat keinen bestimmten, oder auch nur, der Form nach bestimmbaren Gegenstand. Hieraus folgt, daß die reine Categorie auch zu keinem synthetischen Grundsatz a priori zulange, und daß die Grundsätze des reinen Verstandes nur von empirischem, niemals aber von transscendentalem Gebrauche sind, über das Feld möglicher Erfahrung hinaus aber es überall keine synthetische Grundsätze a priori geben könne.

Es kann daher rathsam seyn, sich also auszudrücken: die reinen Categorien, ohne formale Bedingungen der Sinnlichkeit, haben bloß transscendentale Bedeutung, sind aber von keinem transscendentalen Gebrauch, weil dieser an sich selbst unmöglich ist, indem ihnen alle Bedingungen irgend eines Gebrauchs (in Urtheilen) abgehen, nämlich die formalen Bedingungen der Subsumtion irgend eines angeblichen Gegenstandes unter diese Begriffe. Da sie also (als bloß reine Categorien) nicht von empirischem Gebrauche seyn sollen, und von transscendentalem nicht seyn können, so sind

sie von gar keinem Gebrauche, wenn man sie von aller Sinnlichkeit absondert, d. i. sie können auf gar keinen angeblichen Gegenstand angewandt werden; vielmehr sind sie bloß die reine Form des Verstandesgebrauchs in Ansehung der Gegenstände überhaupt und des Denkens, ohne doch durch sie allein irgend ein Object denken oder bestimmen zu können.

Es liegt indessen hier eine schwer zu vermeidende Täuschung zum Grunde. Die Categorien gründen sich ihrem Ursprunge nach nicht auf Sinnlichkeit, wie die Anschauungsformen, Raum und Zeit; scheinen also eine über alle Gegenstände der Sinne erweiterte Anwendung zu verstatten. Allein sie sind ihrerseits wiederum nichts als Gedankenformen, die bloß das logische Vermögen enthalten, das mannigfaltige in der Anschauung Gegebene in ein Bewußtseyn a priori zu vereinigen, und da können sie, wenn man ihnen die uns allein mögliche Anschauung wegnimmt, noch weniger Bedeutung haben, als jene reine sinnliche Formen, durch die doch wenigstens ein Object gegeben wird, anstatt daß eine unserm Verstande eigene Verbindungsart des Mannigfaltigen, wenn diejenige Anschauung, darin dieses allein gegeben werden kann, nicht hinzu kommt, gar nichts bedeutet. — Gleichwohl liegt es doch schon in unserm Begriffe, wenn wir gewisse Gegenstände, als Erscheinungen, Sinnenwesen (Phaenomena), nennen, indem wir die Art, wie wir sie anschauen, von ihrer Beschaffenheit an sich selbst unterscheiden, daß wir entweder eben dieselbe nach dieser letzteren Beschaffenheit, wenn wir sie gleich in derselben nicht anschauen, oder auch andere mögliche Dinge, die gar nicht Objecte unserer Sinne sind, als Gegenstände bloß durch den Verstand gedacht, jenen gleichsam gegenüber stellen, und sie Verstandeswesen (Noumena) nennen. Nun fragt sich: ob unsere reine Verstandesbegriffe nicht in Ansehung dieser letzteren Bedeutung haben, und eine Erkenntnißart derselben seyn könnten?

Gleich Anfangs aber zeigt sich hier eine Zweydeutigkeit, welche großen Mißverstand veranlassen kann; daß, da der

Verſtand, wenn er einen Gegenſtand in einer Beziehung bloß Phänomen nennt, er ſich zugleich außer dieſer Beziehung noch eine Vorſtellung von einem Gegenſtande an ſich ſelbſt macht, und ſich daher vorſtellt, er könne ſich auch von dergleichen Gegenſtand Begriffe machen, und, da der Verſtand keine andere, als die Categorien liefert, der Gegenſtand in der letzteren Bedeutung wenigſtens durch dieſe reine Verſtandesbegriffe müſſe gedacht werden können, dadurch aber verleitet wird, den ganz unbeſtimmten Begriff von einem Verſtandeswesen, als einem Etwas überhaupt außer unſerer Sinnlichkeit, für einen beſtimmten Begriff von einem Weſen, welches wir durch den Verſtand auf einige Art erkennen könnten, zu halten.

Wenn wir unter Noumenon ein Ding verſtehen, ſo fern es nicht Object unſerer ſinnlichen Anſchauung iſt, indem wir von unſerer Anſchauungsart deſſelben abſtrahiren; ſo iſt dieſes ein Noumenon im negativen Verſtande. Verſtehen wir aber darunter ein Object einer nichtſinnlichen Anſchauung, ſo nehmen wir eine beſondere Anſchauungsart an, nämlich die intellectuelle, die aber nicht die unſrige iſt, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einſehen können, und das wäre das Noumenon in poſitiver Bedeutung.

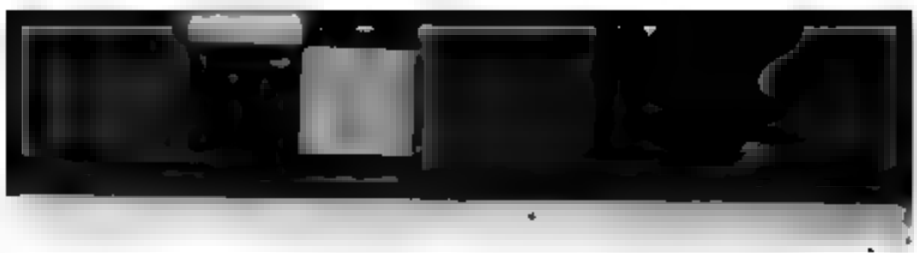
Die Lehre von der Sinnlichkeit iſt nun zugleich die Lehre von den Noumenen im negativen Verſtande, d. i. von Dingen, die der Verſtand ſich ohne dieſe Beziehung auf unſere Anſchauungsart, mithin nicht bloß als Erſcheinungen, ſondern als Dinge an ſich ſelbſt denken muß, von denen er aber in dieſer Abſonderung zugleich begreift, daß er von ſeinen Categorien, in dieſer Art ſie zu erwägen, keinen Gebrauch machen könne, weil dieſe nur in Beziehung auf die Einheit der Anſchauungen in Raum und Zeit Bedeutung haben, ſie eben dieſe Einheit auch nur wegen der bloßen Idealität des Raums und der Zeit durch allgemeine Verbindungsbegriffe a priori beſtimmen können. Wo dieſe Zeiteinheit nicht angetroffen werden kann, mithin beym Noume-

non, da hört der ganze Gebrauch, ja selbst alle Bedeutung der Categorien völlig auf: denn selbst die Möglichkeit der Dinge, die den Categorien entsprechen sollen, läßt sich gar nicht einsehen; weshalb ich mich nur auf das berufen darf, was ich in der allgemeinen Anmerkung zum vorigen Hauptstücke gleich zu Anfang anführete. Nun kann aber die Möglichkeit eines Dinges niemals bloß aus dem Nichtwidersprechen eines Begriffs desselben, sondern nur dadurch, daß man diesen durch eine ihm correspondirende Anschauung belegt, bewiesen werden. Wenn wir also die Categorien auf Gegenstände, die nicht als Erscheinungen betrachtet werden, anwenden wollten, so müßten mir eine andere Anschauung, als die sinnliche, zum Grunde legen, und alsdenn wäre der Gegenstand ein Noumenon in positiver Bedeutung. Da nun eine solche, nämlich die intellectuelle Anschauung, schlechterdings außer unserem Erkenntnißvermögen liegt, so kann auch der Gebrauch der Categorien keinesweges über die Grenze der Gegenstände der Erfahrung hinausreichen, und den Sinnenwesen correspondiren zwar freylich Verstandeswesen, auch mag es Verstandeswesen geben, auf welche unser sinnliches Anschauungsvermögen gar keine Beziehung hat, aber unsere Verstandesbegriffe, als bloße Gedankenformen für unsere sinnliche Anschauung, reichen nicht im mindesten auf diese hinaus; was als von uns Noumenon genannt wird, muß als ein solches nur in negativer Bedeutung verstanden werden.

Wenn ich alles Denken (durch Categorien) aus einer empirischen Erkenntniß wegnehme, so bleibt gar keine Erkenntniß irgend eines Gegenstandes übrig; denn durch bloße Anschauung wird gar nichts gedacht, und, daß diese Affection der Sinnlichkeit in mir ist, macht gar keine Beziehung von dergleichen Vorstellung auf irgend ein Object aus. Lasse ich aber hingegen alle Anschauung weg, so bleibt doch noch die Form des Denkens, d. i. die Art, dem Mannigfaltigen einer möglichen Anschauung einen Gegenstand zu bestimmen. Daher erstrecken sich die Categorien so fern weiter, als die sinnliche

ſinnliche Anſchauung, weil ſie Objecte überhaupt denken, ohne noch auf die beſondere Art (der Sinnlichkeit) zu ſehen, in der ſie gegeben werden mögen. Sie beſtimmen aber dadurch nicht eine größere Sphäre von Gegenſtänden, weil, daß ſolche gegeben werden können, man nicht annehmen kann, ohne daß man eine andere als ſinnliche Art der Anſchauung als möglich vorausſetzt, wozu wir aber keineswegs berechtigt ſind.

Ich nenne einen Begriff problematiſch, der keinen Widerſpruch enthält, der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntniſſen zuſammenhängt, deſſen objective Realität aber auf keine Weiſe erkannt werden kann. Der Begriff eines Noumenon, d. i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenſtand der Sinne, ſondern als ein Ding an ſich ſelbſt (lediglich durch einen reinen Verſtand) gedacht werden ſoll, iſt gar nicht widerſprechend; denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, daß ſie die einzige mögliche Art der Anſchauung ſey. Ferner iſt dieſer Begriff nothwendig, um die ſinnliche Anſchauung nicht bis über die Dinge an ſich ſelbſt, auszudehnen, und alſo, um die objective Gültigkeit der ſinnlichen Erkenntniß einzuſchränken (denn das Uebrige, worauf jene nicht reicht, heißen eben darum Noumena, damit man dadurch anzeige, jene Erkenntniſſe können ihr Gebiet nicht über Alles, was der Verſtand denkt, erſtrecken). Am Ende aber iſt doch die Möglichkeit ſolcher Noumenorum gar nicht einzuſehen, und der Umfang außer der Sphäre der Erſcheinungen iſt (für uns) leer, d. i. wir haben einen Verſtand, der ſich problematiſch weiter erſtreckt, als jene, aber keine Anſchauung, ja auch nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anſchauung, wodurch uns außer dem Felde der Sinnlichkeit Gegenſtände gegeben, und der Verſtand über dieſelbe hinaus aſſertoriſch gebraucht werden könne. Der Begriff eines Noumenon iſt alſo bloß ein Grenzbegriff, um die Anmaßungen der Sinnlichkeit einzuſchränken, und alſo nur von negativem Gebrauche. Er iſt aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, ſondern hängt mit



der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives außer dem Umfange derselben setzen zu können.

Die Eintheilung der Gegenstände in Phaenomena und Noumena, und der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt, kann daher in positiver Bedeutung gar nicht zugelassen werden, obgleich Begriffe allerdings die Eintheilung in sinnliche und intellectuelle zulassen; denn man kann den letzteren keinen Gegenstand bestimmen, und sie also auch nicht für objectiv gültig ausgeben. Wenn man von den Sinnen abgeht, wie will man begreiflich machen, daß unsre Categorien (welche die einzigen übrig bleibenden Begriffe für Noumena seyn würden) noch überall etwas bedeuten; da zu ihrer Beziehung auf irgend einen Gegenstand, noch etwas mehr, als bloß die Einheit des Denkens, nämlich überdem eine mögliche Anschauung gegeben seyn muß, darauf jene angewandt werden können? Der Begriff eines Noumeni, bloß problematisch genommen, bleibt demungeachtet nicht allein zulässig, sondern, auch als ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff, unvermeidlich. Aber alsdann ist das nicht ein besonderer intelligibeler Gegenstand für unsern Verstand, sondern ein Verstand, für den es gehörete, ist selbst ein Problema, nämlich, nicht discursiv durch Categorien, sondern intuitiv in einer nicht sinnlichen Anschauung seinen Gegenstand zu erkennen, als von welchem wir uns nicht die geringste Vorstellung seiner Möglichkeit machen können. Unser Verstand bekommt nun auf diese Weise eine negative Erweiterung, d. i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeschränkt, sondern schränkt vielmehr dieselbe ein, dadurch, daß er Dinge an sich selbst (nicht als Erscheinungen betrachtet) Noumena nennt. Aber er setzt sich auch sofort selbst Grenzen, sie durch keine Categorien zu erkennen, mithin sie nur unter dem Namen eines unbekannten Etwas zu denken.

Ich finde indessen in den Schriften der Neueren einen ganz andern Gebrauch der Ausdrücke eines mundi

sensibilis und intelligibilis *), der von dem Sinne der Alten ganz abweicht, und wobey es freylich keine Schwierigkeit hat, aber auch nichts als leere Wortkrämerey angetroffen wird. Nach demselben hat es einigen beliebt, den Inbegriff der Erscheinungen, so fern er angeschaut wird, die Sinnenwelt, so fern aber der Zusammenhang derselben nach allgemeinen Verstandesgesetzen gedacht wird, die Verstandeswelt zu nennen. Die theoretische Astronomie, welche die bloße Beobachtung des bestirnten Himmels vorträgt, würde die erstere, die contemplative dagegen (etwa nach dem copernicanischen Weltsystem, oder gar nach Newtons Gravitationsgesetzen erklärt) die zweyte, nämlich eine intelligibele Welt vorstellig machen. Aber eine solche Wortverdrehung ist eine bloß sophistische Ausflucht, um einer beschwerlichen Frage auszuweichen, dadurch, daß man ihren Sinn zu seiner Gemächlichkeit herabstimmt. In Ansehung der Erscheinungen läßt sich allerdings Verstand und Vernunft brauchen; aber es fragt sich, ob diese auch noch einigen Gebrauch haben, wenn der Gegenstand nicht Erscheinung (Noumenon) ist, und in diesem Sinne nimmt man ihn, wenn er an sich als bloß intelligibel, d. i. dem Verstande allein, und gar nicht den Sinnen gegeben, gedacht wird. Es ist also die Frage: ob außer jenem empirischen Gebrauche des Verstandes (selbst in der Newtonschen Vorstellung des Weltbaues) noch ein transscendentaler möglich sey, der auf das Noumenon als einen Gegenstand gehe, welche Frage wir verneinend beantwortet haben.

Wenn wir denn also sagen: die Sinne stellen uns die Gegenstände vor, wie sie erscheinen, der Verstand aber, wie sie sind, so ist das Letztere nicht in transscendentaler, sondern bloß empirischer Bedeutung zu nehmen, nämlich wie

*) Man muß nicht, statt dieses Ausdrucks, den einer intellectuellen Welt, wie man im deutschen Vortrage gemeinhin zu thun pflegt, brauchen; denn intellectuell, oder sensitiv sind nur die Erkenntnisse. Was aber nur ein Gegenstand der einen oder der andern Anschauungsart seyn kann, die Objecte also müssen (unerachtet der Härte des Lauts) intelligibel oder sensibel heißen.

sie als Gegenstände der Erfahrung, im durchgängigen Zusammenhange der Erscheinungen, müssen vorgestellt werden, und nicht nach dem, was sie, außer der Beziehung auf mögliche Erfahrung, und folglich auf Sinne überhaupt, mithin als Gegenstände des reinen Verstandes seyn mögen. Denn dieses wird uns immer unbekannt bleiben, so gar, daß es auch unbekannt bleibt, ob eine solche transscendentale (außerordentliche) Erkenntniß überall möglich sey, zum wenigsten als eine solche, die unter unseren gewöhnlichen Categorien steht. Verstand und Sinnlichkeit können bey uns nur in Verbindung Gegenstände bestimmen. Wenn wir sie trennen, so haben wir Anschauungen ohne Begriffe, oder Begriffe ohne Anschauungen, in beyden Fällen aber Vorstellungen, die wir auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen können.

Wenn jemand noch Bedenken trägt, auf alle diese Erörterungen, dem bloß transscendentalen Gebrauche der Categorien zu entsagen, so mache er einen Versuch von ihnen in irgend einer synthetischen Behauptung. Denn eine analytische bringt den Verstand nicht weiter, und da er nur mit dem beschäftigt ist, was in dem Begriffe schon gedacht wird, so läßt er es unausgemacht, ob dieser an sich selbst auf Gegenstände Beziehung habe, oder nur die Einheit des Denkens überhaupt bedeute (welche von der Art, wie ein Gegenstand gegeben werden mag, völlig abstrahirt), es ist ihm genug zu wissen, was in seinem Begriffe liegt; worauf der Begriff selber gehen möge, ist ihm gleichgültig. Er versuche es demnach mit irgend einem synthetischen und vermeintlich transscendentalen Grundsatze, als: Alles, was da ist, existirt als Substanz, oder eine derselben anhängende Bestimmung; alles Zufällige existirt als Wirkung eines andern Dinges, nämlich seiner Ursache, u. s. w. Nun frage ich: woher will er diese synthetische Sätze nehmen, da die Begriffe nicht beziehungsweise auf mögliche Erfahrung, sondern von Dingen an sich selbst (Noumena) gelten sollen? Wo ist hier das Dritte, wel-

ches jederzeit zu einem synthetischen Satze erfordert wird, um in demselben Begriffe, die gar keine logische (analytische) Verwandtschaft haben, mit einander zu verknüpfen? Er wird seinen Satz niemals beweisen, ja was noch mehr ist, sich nicht einmal wegen der Möglichkeit einer solchen reinen Behauptung rechtfertigen können, ohne auf den empirischen Verstandesgebrauch Rücksicht zu nehmen, und dadurch dem reinen und sinnenfreyen Urtheile völlig zu entsagen. So ist denn der Begriff reiner bloß intelligibeler Gegenstände gänzlich leer von allen Grundsätzen ihrer Anwendung, weil man keine Art ersinnen kann, wie sie gegeben werden sollten, und der problematische Gedanke, der doch einen Platz für sie offen läßt, dient nur, wie ein leerer Raum, die empirischen Grundsätze einzuschränken, ohne doch irgend ein anderes Object der Erkenntniß, außer der Sphäre der letzteren, in sich zu enthalten und aufzuweisen.

Anhang.

Von der

Amphibolie der Reflexionsbegriffe

durch die

Verwechselung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transscendentalen.

Die Ueberlegung (reflexio) hat es nicht mit den Gegenständen selbst zu thun, um geradezu von ihnen Begriffe zu bekommen, sondern ist der Zustand des Gemüths, in welchem wir uns zuerst dazu anschicken, um die subjectiven Bedingungen ausfindig zu machen, unter denen wir zu Begriffen gelangen können. Sie ist das Bewußtseyn des Verhältnisses gegebener Vorstellungen zu unseren verschiedenen Erkenntnißquellen, durch welches allein ihr Verhältniß unter einander richtig bestimmt werden kann. Die

erſte Frage vor aller weitern Behandlung unſerer Vorſtellung iſt die: in welchem Erkenntnißvermögen gehören ſie zuſammen? Iſt es der Verſtand, oder ſind es die Sinne, vor denen ſie verknüpft, oder verglichen werden? Manches Urtheil wird aus Gewohnheit angenommen, oder durch Neigung geknüpft; weil aber keine Ueberlegung vorhergeht, oder wenigſtens critiſch darauf folgt, ſo gilt es für ein ſolches, das im Verſtand ſeinen Urſprung erhalten hat. Nicht alle Urtheile bedürfen einer Unterſuchung, d. i. einer Aufmerkſamkeit auf die Gründe der Wahrheit; denn, wenn ſie unmittelbar gewiß ſind: z. B. zwiſchen zwey Puncten kann nur eine gerade Linie ſeyn; ſo läßt ſich von ihnen kein noch näheres Merkmal der Wahrheit, als das ſie ſelbſt ausdrücken, anzeigen. Aber alle Urtheile, alle Vergleichungen bedürfen einer Ueberlegung d. i. einer Unterſcheidung der Erkenntnißkraft, wozu die gegebenen Begriffe gehören. Die Handlung, dadurch ich die Vergleichung der Vorſtellung überhaupt mit der Erkenntnißkraft zuſammenhalte, darin ſie angeſtellt wird, und wodurch ich unterſcheide, ob ſie als zum reinen Verſtande oder zur ſinnlichen Anſchauung gehörend unter einander verglichen werden, nenne ich transſcendentale Ueberlegung. Das Verhältniß aber, in welchem die Begriffe in einem Gemüthszuſtande zu einander gehören können, ſind die der Einerleyheit und Verſchiedenheit, der Einſtimmung und des Widerſtreits, des Inneren und des Aeußeren, endlich des Beſtimmbaren und der Beſtimmung (Materie und Form). Die richtige Beſtimmung dieſes Verhältniſſes beruhet darauf, in welcher Erkenntnißkraft ſie ſubjectiv zu einander gehören, ob in der Sinnlichkeit oder dem Verſtande. Denn der Unterſchied der letzteren macht einen großen Unterſchied in der Art, wie man ſich die erſten denken ſolle.

Vor allen objectiven Urtheilen vergleichen wir die Begriffe, um auf die Einerleyheit (vieler Vorſtellungen unter einem Begriffe) zum Behuf der allgemeinen Urtheile, oder die Verſchiedenheit derſelben, zu Erzeu-

gung **besonderer**, auf die **Einstimmung**, daraus **bejahende**, und den **Widerstreit**, daraus verneinende Urtheile werden, u. s. w. zu kommen. Aus diesem Grunde sollten wir, wie es scheint, die angeführten Begriffe Vergleichungsbegriffe nennen (conceptus comparationis). Weil aber, wenn es nicht auf die logische Form, sondern auf den Inhalt der Begriffe ankömmt, d. i. ob die Dinge selbst einerley oder verschieden, einstimmig oder im Widerstreit sind ꝛc., die Dinge ein zwiefaches Verhältniß zu unserer Erkenntnißkraft, nämlich zur Sinnlichkeit und zum Verstande haben können, auf diese Stelle aber, darin sie gehören, die Art ankömmt, wie sie zu einander gehören sollen: so wird die transscendentale Reflexion, d. i. das Verhältniß gegebener Vorstellungen zu einer oder der andern Erkenntnißart, ihr Verhältniß unter einander allein bestimmen können, und ob die Dinge einerley oder verschieden, einstimmig oder widerstreitend seyn ꝛc., wird nicht so fort aus den Begriffen selbst durch bloße Vergleichung (comparatio), sondern allererst durch die Unterscheidung der Erkenntnißart, wozu sie gehören, vermittelst einer transscendentalen Ueberlegung (reflexio) ausgemacht werden können. Man könnte also zwar sagen: daß die **logische Reflexion** eine bloße Comparation sey, denn bey ihr wird von der Erkentnißkraft, wozu die gegebenen Vorstellungen gehören, gänzlich abstrahirt, und sie sind also so fern ihrem Sitze nach, im Gemüthe, als gleichartig zu behandeln, die **transscendentale Reflexion** aber (welche auf die Gegenstände selbst geht) enthält den Grund der Möglichkeit der objectiven Comparation der Vorstellungen unter einander, und ist also von der letzteren gar sehr verschieden, weil die Erkenntnißkraft, dazu sie gehören, nicht eben dieselbe ist. Diese transscendentale Ueberlegung ist eine Pflicht, von der sich niemand lossagen kann, wenn er **a priori** etwas über Dinge urtheilen will. Wir wollen sie jetzt zur Hand nehmen, und werden daraus für die Bestimmung des eigentlichen Geschäfts des Verstandes nicht wenig Licht ziehen.

a. Einerleyheit und Verschiedenheit. Wenn uns ein Gegenstand mehrmalen, jedesmal aber mit eben denselben innern Bestimmungen (qualitas et quantitas) dargestellet wird, so ist derselbe, wenn er als Gegenstand des reinen Verstandes gilt, immer eben derselbe, und nicht viel, sondern nur Ein Ding (numerica identitas); ist er aber Erscheinung, so kömmt es auf die Vergleichung der Begriffe gar nicht an, sondern, so sehr auch in Ansehung derselben Alles einerley seyn mag, ist doch die Verschiedenheit der Oerter dieser Erscheinung zu gleicher Zeit ein genugsamer Grund der numerischen Verschiedenheit des Gegenstandes (der Sinne) selbst. So kann man bey zwey Tropfen Wasser von aller innern Verschiedenheit (der Qualität und Quantität) völlig abstrahiren, und es ist genug, daß sie in verschiedenen Oertern zugleich angeschaut werden, um sie für numerisch verschieden zu halten. Leibnitz nahm die Erscheinungen als Dinge an sich selbst, mithin für intelligibilia, d. i. Gegenstände des reinen Verstandes (ob er gleich, wegen der Verworrenheit ihrer Vorstellungen, dieselben mit dem Namen der Phänomene belegte), und da konnte sein Satz des Nichtzuunterscheidenden (principium identitatis indiscernibilium) allerdings nicht bestritten werden; da sie aber Gegenstände der Sinnlichkeit sind, und der Verstand in Ansehung ihrer nicht von reinem, sondern bloß empirischem Gebrauche ist, so wird die Vielheit und numerische Verschiedenheit schon durch den Raum selbst als die Bedingung der äußeren Erscheinungen angegeben. Denn ein Theil des Raums, ob er zwar einem andern völlig ähnlich und gleich seyn mag, ist doch außer ihm, und eben dadurch ein vom ersteren verschiedener Theil, der zu ihm hinzukommt, um einen größeren Raum auszumachen, und dieses muß daher von Allem, was in den mancherley Stellen des Raums zugleich ist, gelten, so sehr es sich sonsten auch ähnlich und gleich seyn mag.

2. Einstimmung und Widerstreit. Wenn Realität nur durch den reinen Verstand vorgestellt wird

(realitas noumenon), so läßt sich zwischen den Realitäten kein Widerstreit denken, d. i. ein solches Verhältniß, da sie in einem Subject verbunden einander ihre Folgen aufheben, und 3 — 5 = 0 sey. Dagegen kann das Reale in der Erscheinung (realitas phaenomenon) unter einander allerdings im Widerstreit seyn, und, vereint in demselben Subject, eines die Folge des andern ganz oder zum Theil vernichten, wie zwey bewegende Kräfte in derselben geraden Linie, so fern sie einen Punct in entgegengesetzter Richtung entweder ziehen oder drükken, d... auch ein Vergnügen, das dem Schmerze die Waage hält.

5. Das Innere und Aeußere. An einem Gegenstande des reinen Verstandes ist nur dasjenige innerlich, welches gar keine Beziehung (dem Daseyn nach) auf irgend etwas von ihm Verschiedenes hat. Dagegen sind die innern Bestimmungen einer substantia phaenomenon im Raume nichts als Verhältnisse, und sie selbst ganz und gar ein Inbegriff von lauter Relationen. Die Substanz im Raume kennen wir nur durch Kräfte, die in demselben wirksam sind, entweder andere dahin zu treiben (Anziehung), oder vom Eindringen in ihn abzuhalten (Zurückstoßung und Undurchdringlichkeit); andere Eigenschaften kennen wir nicht, die den Begriff von der Substanz, die im Raum erscheint, und die wir Materie nennen, ausmachen. Als Object des reinen Verstandes muß jede Substanz dagegen innere Bestimmungen und Kräfte haben, die auf die innere Realität gehen. Allein was kann ich mir für innere Accidenzen denken, als diejenigen, so mein innerer Sinn mir darbietet? nämlich das, was entweder selbst ein Denken, oder mit diesem analogisch ist. Daher machte Leibnitz aus allen Substanzen, weil er sie sich als Noumena vorstellete, selbst aus den Bestandtheilen der Materie, nachdem er ihnen Alles, was äußere Relation bedeuten mag, mithin auch die Zusammensetzung, in Gedanken genommen hatte, einfache Subjecte mit Vorstellungskräften begabt, mit einem Worte, Monaden.

4. Materie und Form. Dieſes ſind zwey Begriffe, welche aller andern Reflexion zum Grunde gelegt werden, ſo ſehr ſind ſie mit jedem Gebrauch des Verſtandes unzertrennlich verbunden. Der erſtere bedeutet das Beſtimmbare überhaupt, der zweyte deſſen Beſtimmung (beydes in transſcendentalem Verſtande, da man von allem Unterſchiede deſſen, was gegeben wird, und der Art, wie es beſtimmt wird, abſtrahirt). Die Logiker nannten ehedem das Allgemeine die Materie, den ſpecifiſchen Unterſchied aber die Form. In jedem Urtheile kann man die gegebenen Begriffe logiſche Materie (zum Urtheile), das Verhältniß derſelben (vermittelſt der Copula) die Form des Urtheils nennen. In jedem Weſen ſind die Beſtandſtücke deſſelben (essentialia) die Materie; die Art, wie ſie in einem Dinge verknüpft ſind, die weſentliche Form. Auch wurde in Anſehung der Dinge überhaupt unbegrenzte Realität als die Materie aller Möglichkeit, Einſchränkung derſelben aber (Negation) als diejenige Form angeſehen, wodurch ſich ein Ding vom andern nach transſcendentalen Begriffen unterſcheidet. Der Verſtand nämlich verlangt zuerſt, daß etwas gegeben ſey (wenigſtens im Begriffe), um es auf gewiſſe Art beſtimmen zu können. Daher geht im Begriffe des reinen Verſtandes die Materie der Form vor, und Leibnitz nahm um deswillen zuerſt Dinge an (Monaden) und innerlich eine Vorſtellungskraft derſelben, um darnach das äußere Verhältniß derſelben und die Gemeinſchaft ihrer Zuſtände (nämlich der Vorſtellungen) darauf zu gründen. Daher waren Raum und Zeit, jeder nur durch das Verhältniß der Subſtanzen, dieſe durch die Verknüpfung der Beſtimmungen derſelben unter einander, als Gründe und Folgen, möglich. So würde es auch in der That ſeyn müſſen, wenn der reine Verſtand unmittelbar auf Gegenſtände bezogen werden könnte, und wenn Raum und Zeit Beſtimmungen der Dinge an ſich ſelbſt wären. Sind es aber nur ſinnliche Anſchauungen, in denen wir alle Gegenſtände lediglich als Erſcheinungen beſtimmen, ſo geht die Form der Anſchauung (als eine

subjective Beschaffenheit der Sinnlichkeit) vor aller Materie den Empfindungen, mithin Raum und Zeit vor allen Erscheinungen und allen datis der Erfahrung vorher, und macht diese vielmehr allererst möglich. Der Intellectualphilosoph konnte es nicht leiden: daß die Form vor den Dingen selbst vorhergehen, und dieser ihre Möglichkeit bestimmen sollte; eine ganz richtige Censur, wenn er annahm, daß wir die Dinge anschauen, wie sie sind, (obgleich mit verworrener Vorstellung). Da aber die sinnliche Anschauung eine ganz besondere subjective Bedingung ist, welche aller Wahrnehmung a priori zum Grunde liegt, und deren Form ursprünglich ist; so ist die Form für sich allein gegeben, und, weit gefehlt, daß die Materie (oder die Dinge selbst, welche erscheinen) zum Grunde liegen sollte (wie man nach bloßen Begriffen urtheilen müßte), so setzt die Möglichkeit derselben vielmehr eine formale Anschauung (Zeit und Raum) als gegeben voraus.

Anmerkung

zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

Man erlaube mir, die Stelle, welche wir einem Begriffe entweder in der Sinnlichkeit, oder im reinen Verstande ertheilen, den transscendentalen Ort zu nennen. Auf solche Weise wäre die Beurtheilung dieser Stelle, die jedem Begriffe nach Verschiedenheit seines Gebrauchs zukömmt, und die Anweisung nach Regeln, diesen Ort allen Begriffen zu bestimmen, die transscendentale Topik; eine Lehre, die vor Erschleichungen des reinen Verstandes und daraus entspringenden Blendwerken gründlich bewahren würde; indem sie jederzeit unterschiede, welcher Erkenntnißkraft die Begriffe eigentlich angehören. Man kann einen jeden Begriff, einen jeden Titel, darunter viele Erkenntnisse gehören, einen logischen Ort nennen. Hierauf gründet sich die logische Topik des Aristoteles, deren sich Schullehrer und Redner bedienen konnten,

um unter gewissen Titeln des Denkens nachzusehen, was sich am besten für die vorliegende Materie schickte, und darüber, mit einem Schein von Gründlichkeit, zu vernünfteln, oder wortreich zu schwatzen.

Die transscendentale Topik enthält dagegen nicht mehr, als die angeführten vier Titel aller Vergleichung und Unterscheidung, die sich dadurch von Categorien unterscheiden, daß durch jene nicht der Gegenstand, nach demjenigen, was seinen Begriff ausmacht (Größe, Realität), sondern nur die Vergleichung der Vorstellungen, welche vor dem Begriffe von Dingen vorhergeht, in aller ihrer Mannigfaltigkeit dargestellt wird. Diese Vergleichung aber bedarf zuvörderst einer Ueberlegung, d. i. einer Bestimmung desjenigen Orts, wo die Vorstellungen der Dinge, die verglichen werden, hingehören, ob sie der reine Verstand denkt, oder die Sinnlichkeit in der Erscheinung giebt.

Die Begriffe können logisch verglichen werden, ohne sich darum zu bekümmern, wohin ihre Objecte gehören, ob als Noumena für den Verstand, oder als Phänomena für die Sinnlichkeit. Wenn wir aber mit diesen Begriffen zu den Gegenständen gehen wollen, so ist zuvörderst transscendentale Ueberlegung nöthig, für welche Erkenntnißkraft ue Gegenstände seyn sollen, ob für den reinen Verstand, oder die Sinnlichkeit. Ohne diese Ueberlegung mache ich einen sehr unsichern Gebrauch von diesen Begriffen, und es entspringen vermeynte synthetische Grundsätze, welche die critische Vernunft nicht anerkennen kann, und die sich lediglich auf einer transscendentalen Amphibolie, d. i. einer Verwechselung des reinen Verstandesobjects mit der Erscheinung, gründen.

In Ermangelung einer solchen transscendentalen Topik, und mithin durch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe hintergangen, errichtete der berühmte Leibnitz ein intellectuelles System der Welt, oder glaubte vielmehr der Dinge innere Beschaffenheit zu erkennen, indem er alle Gegenstände nur mit dem Verstande und den abgesonderten formalen Begriffen seines Denkens verglich. Un-

sere Tafel der Reflexionsbegriffe schafft uns den unerwarteten Vortheil, das Unterscheidende seines Lehrbegriffs in allen seinen Theilen, und zugleich den leitenden Grund dieser eigenthümlichen Denkungsart vor Augen zu legen, der auf nichts, als einem Mißverstande, beruhete. Er verglich alle Dinge bloß durch Begriffe mit einander, und fand, wie natürlich, keine andere Verschiedenheiten, als die, durch welche der Verstand seine reinen Begriffe von einander unterscheidet. Die Bedingungen der sinnlichen Anschauung, die ihre eigene Unterschiede bey sich führen, sah er nicht für ursprünglich an; denn die Sinnlichkeit war ihm nur eine verworrene Vorstellungsart, und kein besonderer Quell der Vorstellungen; Erscheinung war ihm die Vorstellung des Dinges an sich selbst, obgleich von der Erkenntniß durch den Verstand, der logischen Form nach, unterschieden, da nämlich jene, bey ihrem gewöhnlichen Mangel der Zergliederung, eine gewisse Vermischung von Nebenvorstellungen in den Begriff des Dinges zieht, die der Verstand davon abzusondern weiß. Mit einem Worte: Leibnitz intellectuirte die Erscheinungen, so wie Locke die Verstandesbegriffe nach seinem System der Noogonie (wenn es mir erlaubt ist, mich dieser Ausdrücke zu bedienen) insgesammt sensificirt, d. i. für nichts, als empirische, oder abgesonderte Reflexionsbegriffe ausgegeben hatte. Anstatt im Verstande und der Sinnlichkeit zwey ganz verschiedene Quellen von Vorstellungen zu suchen, die aber nur in Verknüpfung objectivgültig von Dingen urtheilen können, hielt sich ein jeder dieser großen Männer nur an eine von beiden, die sich ihrer Meynung nach unmittelbar auf Dinge an sich selbst bezöge, indessen daß die andere nichts that, als die Vorstellungen der ersteren zu verwirren oder zu ordnen.

Leibnitz vergleicht demnach die Gegenstände der Sinne als Dinge überhaupt bloß im Verstande unter einander. Erstlich, so fern sie von diesem als einerley oder verschieden geurtheilt werden sollen. Da er also lediglich ihre Begriffe, und nicht ihre Stelle in der Anschauung,

darin die Gegenstände allein gegeben werden können, vor Augen hatte, und den transscendentalen Ort dieser Begriffe, (ob das Object unter Erscheinungen, oder unter Dinge an sich selbst zu zählen sey) gänzlich aus der Acht ließ, so konnte es nicht anders ausfallen, als daß er seinen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden, der bloß von Begriffen der Dinge überhaupt gilt, auch auf die Gegenstände der Sinne (mundus phaenomenon) ausdehnete, und der Naturerkenntniß dadurch keine geringe Erweiterung verschafft zu haben glaubte. Freylich, wenn ich einen Tropfen Wasser als ein Ding an sich selbst nach allen seinen innern Bestimmungen kenne, so kann ich keinen derselben von dem andern für verschieden gelten lassen, wenn der ganze Begriff desselben mit ihm einerley ist. Ist er aber Erscheinung im Raume, so hat er seinen Ort nicht bloß im Verstande (unter Begriffen), sondern in der sinnlichen äußeren Anschauung (im Raume), und da sind die physischen Oerter, in Ansehung der inneren Bestimmungen der Dinge, ganz gleichgültig, und ein Ort = b kann ein Ding, welches einem andern in dem Orte = a völlig ähnlich und gleich ist, eben sowohl aufnehmen, als wenn es von diesem noch so sehr innerlich verschieden wäre. Die Verschiedenheit der Oerter macht die Vielheit und Unterscheidung der Gegenstände, als Erscheinungen, ohne weitere Bedingungen, schon für sich nicht allein möglich, sondern auch nothwendig. Also ist jenes scheinbare Gesetz kein Gesetz der Natur. Es ist lediglich eine analytische Regel der Vergleichung der Dinge durch die bloßen Begriffe.

Zweytens, der Grundsatz: daß Realitäten (als bloße Bejahungen) einander niemals logisch widerstreiten, ist ein ganz wahrer Satz von dem Verhältnisse der Begriffe, bedeutet aber, weder in Ansehung der Natur, noch überall in Ansehung irgend eines Dinges an sich selbst (von diesem haben wir keinen Begriff), das Mindeste. Denn der reale Widerstreit findet allerwärts Statt, wo A — B = o ist, d. i. wo eine Realität mit der an-

dern, in einem Subject verbunden, eine die Wirkung der andern aufhebt, welches alle Hindernisse und Gegenwirkungen in der Natur unaufhörlich vor Augen legen, die gleichwohl, da sie auf Kräften beruhen, realitatis phaenomena genannt werden müssen. Die allgemeine Mechanik kann sogar die empirische Bedingung dieses Widerstreits in einer Regel a priori angeben, indem sie auf die Entgegensetzung der Richtungen sieht: eine Bedingung, von welcher der transscendentale Begriff der Realität gar nichts weiß. Obzwar Herr von Leibnitz diesen Satz nicht eben mit dem Pomp eines neuen Grundsatzes ankündigte, so bediente er sich doch desselben zu neuen Behauptungen, und seine Nachfolger trugen ihn ausdrücklich in ihre Leibnitzwolfianische Lehrgebäude ein. Nach diesem Grundsatze sind z. B. alle Uebel nichts als Folgen von den Schranken der Geschöpfe, d. i. Negationen, weil diese das einzige Widerstreitende der Realität sind (in dem bloßen Begriffe eines Dinges überhaupt ist es auch wirklich so, aber nicht in den Dingen als Erscheinungen). Imgleichen finden die Anhänger desselben es nicht allein möglich, sondern auch natürlich, alle Realität, ohne irgend einen besorglichen Widerstreit, in einem Wesen zu vereinigen, weil sie keinen andern, als den des Widerspruchs (durch den der Begriff eines Dinges selbst aufgehoben wird), nicht aber den des wechselseitigen Abbruchs kennen, da ein Realgrund die Wirkung des andern aufhebt, und dazu wir nur in der Sinnlichkeit die Bedingungen antreffen, uns einen solchen vorzustellen.

Drittens, die Leibnitzische Monadologie hat gar keinen andern Grund, als daß dieser Philosoph den Unterschied des Inneren und Aeußeren bloß im Verhältniß auf den Verstand vorstellete. Die Substanzen überhaupt müssen etwas Inneres haben, was also von allen äußeren Verhältnissen, folglich auch der Zusammensetzung, frey ist. Das Einfache ist also die Grundlage des Inneren der Dinge an sich selbst. Das Innere aber ihres Zustandes kann auch nicht in Ort, Gestalt, Berührung

oder Bewegung (welche Bestimmungen alle äußere Verhältnisse sind), bestehen, und wir können daher den Substanzen keinen andern inneren Zustand, als denjenigen, wodurch wir unsern Sinn selbst innerlich bestimmen, nämlich den Zustand der Vorstellungen, beylegen. So wurden denn die Monaden fertig, welche den Grundstoff des ganzen Universum ausmachen sollen, deren thätige Kraft aber nur in Vorstellungen besteht, wodurch sie eigentlich bloß in sich selbst wirksam sind.

Eben darum mußte aber auch sein Principium der möglichen Gemeinschaft der Substanzen unter einander eine vorherbestimmte Harmonie, und konnte kein physischer Einfluß seyn. Denn weil Alles nur innerlich, d. i. mit seinen Vorstellungen beschäftigt ist, so konnte der Zustand der Vorstellungen der einen mit dem der andern Substanz in ganz und gar keiner wirksamen Verbindung stehen, sondern es mußte irgend eine dritte und in alle insgesammt einfließende Ursache ihre Zustände einander correspondirend machen, zwar nicht eben durch gelegentlichen und in jedem einzelnen Falle besonders angebrachten Beystand (systema assistentiae), sondern durch die Einheit der Idee einer für alle gültigen Ursache, in welcher sie insgesammt ihr Daseyn und Beharrlichkeit, mithin auch wechselseitige Correspondenz unter einander nach allgemeinen Gesetzen bekommen müssen.

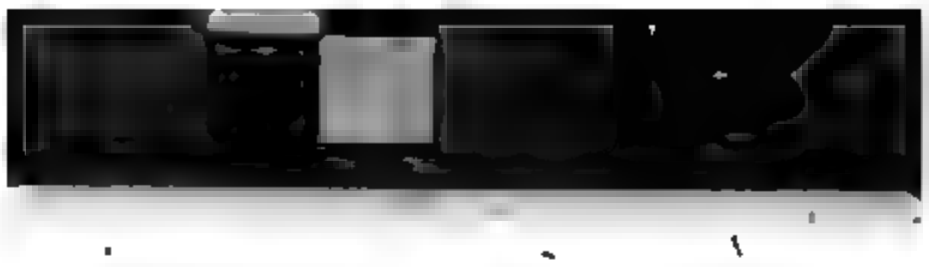
Viertens, der berühmte Lehrbegriff desselben von Zeit und Raum, darin er diese Formen der Sinnlichkeit intellectuirte, war lediglich aus eben derselben Täuschung der transscendentalen Reflexion entsprungen. Wenn ich mir durch den bloßen Verstand äußere Verhältnisse der Dinge vorstellen will, so kann dieses nur vermittelst eines Begriffs ihrer wechselseitigen Wirkung geschehen, und soll ich einen Zustand eben desselben Dinges mit einem andern Zustande verknüpfen, so kann dieses nur in der Ordnung der Gründe und Folgen geschehen. So dachte sich also Leibnitz den Raum als eine gewisse Ordnung in der Gemeinschaft der Substanzen, und die Zeit als die dynamische Folge

ihrer

ihrer Zustände. Das Eigenthümliche aber, und von Dingen Unabhängige, was beyde an sich zu haben scheinen, schrieb er der Verworrenheit dieser Begriffe zu, welche machte, daß dasjenige, was eine bloße Form dynamischer Verhältnisse ist, für eine eigene von sich bestehende, und vor den Dingen selbst vorhergehende Anschauung gehalten wird. Also waren Raum und Zeit die intelligibele Form der Verknüpfung der Dinge (Substanzen und ihrer Zustände) an sich selbst. Die Dinge aber waren intelligibele Substanzen (substantiae noumena). Gleichwohl wollte er diese Begriffe für Erscheinungen geltend machen, weil er der Sinnlichkeit keine eigene Art der Anschauung zugestand, sondern alle, selbst die empirische Vorstellung der Gegenstände, im Verstande suchte, und den Sinnen nichts als das verächtliche Geschäfte ließ, die Vorstellungen des ersteren zu verwirren und zu verunstalten.

Wenn wir aber auch von Dingen an sich selbst etwas durch den reinen Verstand synthetisch sagen könnten (welches gleichwohl unmöglich ist), so würde dieses doch gar nicht auf Erscheinungen, welche nicht Dinge an sich selbst vorstellen, gezogen werden können. Ich werde also in diesem letzteren Falle in der transscendentalen Ueberlegung meine Begriffe jederzeit nur unter den Bedingungen der Sinnlichkeit vergleichen müssen, und so werden Raum und Zeit nicht Bestimmungen der Dinge an sich, sondern der Erscheinungen seyn: was die Dinge an sich seyn mögen, weiß ich nicht, und brauche es auch nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders, als in der Erscheinung vorkommen kann.

So verfahre ich auch mit den übrigen Reflexionsbegriffen. Die Materie ist substantia phaenomenon. Was ihr innerlich zukomme, suche ich in allen Theilen des Raumes, den sie einnimmt, und in allen Wirkungen, die sie ausübt, und die freylich nur immer Erscheinungen äußerer Sinne seyn können. Ich habe also zwar nichts Schlechthin-, sondern lauter Comparativ-Innerliches, das



ſelber wiederum aus äußeren Verhältniſſen beſteht. Allein, das Schlechthin-, dem reinen Verſtande nach, Innerliche der Materie iſt auch eine bloße Grille; denn dieſe iſt überall kein Gegenſtand für den reinen Verſtand, das transſcendentale Object aber, welches der Grund dieſer Erſcheinung ſeyn mag, die wir Materie nennen, iſt ein bloßes etwas, wovon wir nicht einmal verſtehen würden, was es ſey, wenn es uns auch jemand ſagen könnte. Denn wir können nichts verſtehen, als was ein unſern Worten Correſpondirendes in der Anſchauung mit ſich führet. Wenn die Klagen: Wir ſehen das Innere der Dinge gar nicht ein, ſo viel bedeuten ſollen, als wir begreifen nicht durch den reinen Verſtand, was die Dinge, die uns erſcheinen, an ſich ſeyn mögen; ſo ſind ſie ganz unbillig und unvernünftig; denn ſie wollen, daß man ohne Sinne doch Dinge erkennen, mithin anſchauen könne, folglich daß wir ein von dem menſchlichen nicht bloß dem Grade, ſondern ſogar der Anſchauung und Art nach, gänzlich unterſchiedenes Erkenntnißvermögen haben, alſo nicht Menſchen, ſondern Weſen ſeyn ſollen, von denen wir ſelbſt nicht angeben können, ob ſie einmal möglich, vielweniger wie ſie beſchaffen ſeyn. Ins Innre der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erſcheinungen, und man kann nicht wiſſen, wie weit dieſes mit der Zeit gehen werde. Jene transſcendentale Fragen aber, die über die Natur hinausgehen, würden wir bey allem dem doch niemals beantworten können, wenn uns auch die ganze Natur aufgedeckt wäre, da es uns nicht einmal gegeben iſt, unſer eigenes Gemüth mit einer andern Anſchauung, als der unſeres inneren Sinnes, zu beobachten. Denn in demſelben liegt das Geheimniß des Urſprungs unſerer Sinnlichkeit. Ihre Beziehung auf ein Object, und was der transſcendentale Grund dieſer Einheit ſey, liegt ohne Zweifel zu tief verborgen, als daß wir, die wir ſogar uns ſelbſt nur durch innern Sinn, mithin als Erſcheinung, kennen, ein ſo unſchickliches Werkzeug unſerer Nachforſchung dazu brauchen könnten, etwas Anderes,

als immer wiederum Erscheinungen, aufzufinden, deren nichtsinnliche Ursache wir doch gern erforschen wollten.

Was diese Critik der Schlüsse, aus den bloßen Handlungen der Reflexion, überaus nützlich macht, ist: daß sie die Richtigkeit aller Schlüsse über Gegenstände, die man lediglich im Verstande mit einander vergleicht, deutlich darthut, und dasjenige zugleich bestätigt, was wir hauptsächlich eingeschärft haben: daß, obgleich Erscheinungen nicht als Dinge an sich selbst unter den Objecten des reinen Verstandes mit begriffen seyn, sie doch die einzigen sind, an denen unsere Erkenntniß objective Realität haben kann, nämlich, wo den Begriffen Anschauung entspricht.

Wenn wir bloß logisch reflectiren, so vergleichen wir lediglich unsere Begriffe unter einander im Verstande, ob beyde eben dasselbe enthalten, ob sie sich widersprechen oder nicht, ob etwas in dem Begriffe innerlich enthalten sey, oder zu ihm hinzukomme, und welcher von beyden gegeben, welcher aber nur als eine Art, den gegebenen zu denken, gelten soll. Wende ich aber diese Begriffe auf einen Gegenstand überhaupt (im transc. Verstande) an, ohne diesen weiter bestimmen, ob er ein Gegenstand der sinnlichen oder intellectuellen Anschauung sey, so zeigen sich sofort Einschränkungen (nicht aus diesem Begriffe hinauszugehen), welche allen empirischen Gebrauch derselben verkehren, und eben dadurch beweisen, daß die Vorstellung eines Gegenstandes, als Dinges überhaupt, nicht etwa bloß unzureichend, sondern ohne sinnliche Bestimmung derselben, und, unabhängig von empirischer Bedingung, in sich selbst widerstreitend sey, daß man also entweder von allem Gegenstande abstrahiren (in der Logik), oder, wenn man einen annimmt, ihn unter Bedingungen der sinnlichen Anschauung denken müsse, mithin das Intelligibele eine ganz besondere Anschauung, die wir nicht haben, erfordern würde, und in Ermangelung derselben für uns nichts sey, dagegen aber auch die Erscheinungen nicht Gegenstände an sich selbst seyn können.

Denn, wenn ich mir bloß Dinge überhaupt denke, so kann freylich die Verschiedenheit der äußern Verhältnisse nicht eine Verschiedenheit der Sachen selbst ausmachen, sondern setzt diese vielmehr voraus, und, wenn der Begriff von dem Einen innerlich von dem des Andern gar nicht unterschieden ist, so setze ich nur ein und dasselbe Ding in verschiedene Verhältnisse. Ferner, durch Hinzuthun einer bloßen Bejahung (Realität) zur andern, wird ja das Positive vermehrt, und ihm nichts entzogen, oder aufgehoben; daher kann das Reale in Dingen überhaupt einander nicht widerstreiten, u. s. w.

* * *

Die Begriffe der Reflexion haben, wie gezeigt, durch eine gewisse Mißdeutung einen solchen Einfluß auf den Verstandesgebrauch, daß sie sogar einen der scharfsichtigsten unter allen Philosophen zu einem vermeynten System intellectueller Erkenntniß, welches seine Gegenstände ohne Dazukunft der Sinne zu bestimmen unternimmt, zu verleiten im Stande gewesen. Eben um deswillen ist die Entwickelung der täuschenden Ursache der Amphibolie dieser Begriffe, in Veranlassung falscher Grundsätze, von großem Nutzen, die Grenzen des Verstandes zuverlässig zu bestimmen und zu sichern.

Man muß zwar sagen: was einem Begriff allgemein zukommt, oder widerspricht, das kommt auch zu, oder widerspricht, allem Besondern, was unter jenem Begriff enthalten ist (dictum de Omni et Nullo); es wäre aber ungereimt, diesen logischen Grundsatz dahin zu verändern, daß er so lautete: was in einem allgemeinen Begriffe nicht enthalten ist, das ist auch in den besonderen nicht enthalten, die unter demselben stehen; denn diese sind eben darum besondere Begriffe, weil sie mehr in sich enthalten, als im allgemeinen gedacht wird. Nun ist doch wirklich auf diesen letzteren Grundsatz das ganze intellectuelle System Leibnitzens erbauet; es fällt also zugleich mit demselben,

sammt aller aus ihm entspringenden Zweydeutigkeit im Verstandesgebrauche.

Der Satz des Nichtzuunterscheidenden gründete sich eigentlich auf der Voraussetzung: daß, wenn in dem Begriffe von einem Dinge überhaupt eine gewisse Unterscheidung nicht angetroffen wird, sie auch nicht in den Dingen selbst anzutreffen sey; folglich seyn alle Dinge völlig einerley (numero eadem), die sich nicht schon in ihrem Begriffe (der Qualität oder Quantität nach) von einander unterscheiden. Weil aber bey dem bloßen Begriffe von irgend einem Dinge von manchen nothwendigen Bedingungen einer Anschauung abstrahirt worden, so wird, durch eine sonderbare Uebereilung, das, wovon abstrahirt wird, dafür genommen, daß es überall nicht anzutreffen sey, und dem Dinge nichts eingeräumt, als was in seinem Begriffe enthalten ist.

Der Begriff von einem Cubicfuße Raum, ich mag mir diesen denken, wo und wie oft ich wolle, ist an sich völlig einerley. Allein zwey Cubicfüße sind im Raume dennoch bloß durch ihre Oerter unterschieden (numero diversa); diese sind Bedingungen der Anschauung, worin das Object dieses Begriffs gegeben wird, die nicht zum Begriffe, aber doch zur ganzen Sinnlichkeit gehören. Gleichergestalt ist in dem Begriffe von einem Dinge gar kein Widerstreit, wenn nichts Verneinendes mit einem Bejahenden verbunden worden, und bloß bejahende Begriffe können, in Verbindung, gar keine Aufhebung bewirken. Allein in der sinnlichen Anschauung, darin Realität (z. B. Bewegung gegeben wird, finden sich Bedingungen (entgegengesetzte Richtungen), von denen im Begriffe der Bewegung überhaupt abstrahirt war, die einen Widerstreit, der freylich nicht logisch ist, nämlich aus lauter Positivem eine Zero $= 0$ möglich machen, und man konnte nicht sagen: daß darum alle Realität unter einander Einstimmung sey, weil unter ihren Begriffen kein Widerstreit an-

getroffen wird *). Nach bloßen Begriffen ist das Innere das Substratum aller Verhältniß oder äußeren Bestimmungen. Wenn ich also von allen Bedingungen der Anschauung abstrahire, und mich lediglich an den Begriff von einem Dinge überhaupt halte, so kann ich von allem äußeren Verhältniß abstrahiren, und es muß dennoch ein Begriff von dem übrig bleiben, das gar kein Verhältniß, sondern bloße innere Bestimmungen bedeutet. Da scheint es nun, es folge daraus: in jedem Dinge (Substanz) sey etwas, was schlechthin innerlich ist, und allen äußeren Bestimmungen vorgeht, indem es sie allererst möglich macht; mithin sey dieses Substratum so etwas, das keine äußere Verhältnisse mehr in sich enthält, folglich einfach (denn die körperlichen Dinge sind doch immer nur Verhältnisse, wenigstens der Theile außer einander); und weil wir keine schlechthin innere Bestimmungen kennen, als die durch unsern innern Sinn, so sey dieses Substratum nicht allein einfach, sondern auch (nach der Analogie mit unserem innern Sinn) durch Vorstellungen bestimmt, d. i. alle Dinge wären eigentlich Monaden, oder mit Vorstellungen begabte einfache Wesen. Dieses würde auch alles seine Richtigkeit haben, gehörete nicht etwas mehr, als der Begriff von einem Dinge überhaupt, zu den Bedingungen, unter denen allein uns Gegenstände der äußeren Anschauung gegeben werden können, und von denen der reine Begriff abstrahirt. Denn da zeigt sich, daß eine beharrliche Erscheinung im Raume (undurchdringliche Ausdehnung) lauter Verhältnisse, und gar nichts schlechthin Innerliches enthal-

*) Wollte man sich hier der gewöhnlichen Ausflucht bedienen: daß wenigstens realitatis Noumena einander nicht entgegen wirken können; so müßte man doch ein Beyspiel von dergleichen reiner und sinnenfreyer Realität anführen, damit man verstände, ob eine solche überhaupt etwas oder gar nichts vorstelle. Aber es kann kein Beyspiel woher anders, als aus der Erfahrung genommen werden, die niemals mehr als Phaenomena darbietet, und so bedeutet dieser Satz nichts weiter, als daß der Begriff, der lauter Bejahungen enthält, nichts Verneinendes enthalte; ein Satz, an dem wir niemals gezweifelt haben.

ten, und dennoch das erste Subſtratum aller äußeren Wahrnehmung ſeyn könne. Durch bloße Begriffe kann ich freylich ohne etwas Inneres nichts Aeußeres denken, eben darum, weil Verhältnißbegriffe doch ſchlechthin gegebene Dinge vorausſetzen, und ohne dieſe nicht möglich ſind. Aber, da in der Anſchauung etwas enthalten iſt, was im bloßen Begriffe von einem Dinge überhaupt gar nicht liegt, und dieſes das Subſtratum, welches durch bloße Begriffe gar nicht erkannt werden würde, an die Hand giebt, nämlich, ein Raum, der, mit Allem, was er enthält, aus lauter formalen, oder auch realen Verhältniſſen beſteht, ſo kann ich nicht ſagen: weil, ohne ein Schlechthin-Inneres, kein Ding durch bloße Begriffe vorgeſtellt werden kann, ſo ſey auch in den Dingen ſelbſt, die unter dieſen Begriffen enthalten ſeyn, und ihrer Anſchauung nichts Aeußeres, dem nicht etwas Schlechthin-Innerliches zum Grunde läge. Denn, wenn wir von allen Bedingungen der Anſchauung abſtrahirt haben, ſo bleibt uns freylich im bloßen Begriffe nichts übrig, als das Innere überhaupt, und das Verhältniß deſſelben unter einander, wodurch allein das Aeußere möglich iſt. Dieſe Nothwendigkeit aber, die ſich allein auf Abſtraction gründet, findet nicht bey den Dingen Statt, ſo fern ſie in der Anſchauung mit ſolchen Beſtimmungen gegeben werden, die bloße Verhältniſſe ausdrücken, ohne etwas Inneres zum Grunde zu haben, darum, weil ſie nicht Dinge an ſich ſelbſt, ſondern lediglich Erſcheinungen ſind. Was wir auch nur an der Materie kennen, ſind lauter Verhältniſſe (das, was wir innere Beſtimmungen derſelben nennen, iſt nur comparativ innerlich); aber es ſind darunter ſelbſtſtändige und beharrliche, dadurch uns ein beſtimmter Gegenſtand gegeben wird. Daß ich, wenn ich von dieſen Verhältniſſen abſtrahire, gar nichts weiter zu denken habe, hebt den Begriff von einem Dinge, als Erſcheinung, nicht auf, auch nicht den Begriff von einem Gegenſtande in abstracto, wohl aber alle Möglichkeit eines ſolchen, der nach bloßen Begriffen beſtimmbar iſt, d. i. eines Nou-

menon. Freylich macht es stutzig, zu hören, daß ein Ding ganz und gar aus Verhältnissen bestehen solle, aber ein solches Ding ist auch bloße Erscheinung, und kann gar nicht durch reine Categorien gedacht werden; es besteht selbst in dem bloßen Verhältnisse von Etwas überhaupt zu den Sinnen. Eben so kann man Verhältnisse der Dinge in abstracto, wenn man es mit bloßen Begriffen anfängt, wohl nicht anders denken, als daß eines die Ursache von Bestimmungen in dem andern sey; denn das ist unser Verstandesbegriff von Verhältnissen selbst. Allein da wir alsdenn von aller Anschauung abstrahiren, so fällt eine ganze Art, wie das Mannigfaltige einander seinen Ort bestimmen kann, nämlich die Form der Sinnlichkeit (der Raum), weg, der doch vor aller empirischen Causalität vorhergeht.

Wenn wir unter bloß intelligibelen Gegenständen diejenigen Dinge verstehen, die durch reine Categorien, ohne alles Schema der Sinnlichkeit, gedacht werden, so sind dergleichen unmöglich. Denn die Bedingung des objectiven Gebrauchs aller unserer Verstandesbegriffe ist bloß die Art unserer sinnlichen Anschauung, wodurch uns Gegenstände gegeben werden, und, wenn wir von der letzteren abstrahiren, so haben die erstern gar keine Beziehung auf irgend ein Object. Ja wenn man auch eine andere Art der Anschauung, als diese unsere sinnliche ist, annehmen wollte, so würden doch unsere Functionen zu denken in Ansehung derselben von gar keiner Bedeutung seyn. Verstehen wir darunter nur Gegenstände einer nichtsinnlichen Anschauung, von denen unsere Categorien zwar freylich nicht gelten, und von denen wir also gar keine Erkenntniß (weder Anschauung, noch Begriff) jemals haben können, so müssen Noumena in dieser bloß negativen Bedeutung allerdings zugelassen werden: da sie denn nichts anders sagen, als: daß unsere Art der Anschauung nicht auf alle Dinge, sondern bloß auf Gegenstände unserer Sinne geht, folglich ihre objective Gültigkeit begrenzt ist, und mithin für irgend eine andere Art Anschauung, und also auch für Dinge als Objecte derselben, Platz übrig

haupt, und bestimmen es einerseits sinnlich, allein unterscheiden doch den allgemeinen und in abstracto vorgestellten Gegenstand von dieser Art ihn anzuschauen; da bleibt uns nun eine Art, ihn bloß durch Denken zu bestimmen, übrig, welche zwar eine bloße logische Form ohne Inhalt ist, uns aber dennoch eine Art zu seyn scheint, wie das Object an sich existire (Noumenon), ohne auf die Anschauung zu sehen, welche auf unsere Sinne eingeschränkt ist.

* * *

Ehe wir die transscendentale Analytik verlassen, müssen wir noch etwas hinzufügen, was, obgleich an sich von nicht sonderlicher Erheblichkeit, dennoch zur Vollständigkeit des Systems erforderlich scheinen dürfte. Der höchste Begriff, von dem man eine Transscendental-Philosophie anzufangen pflegt, ist gemeiniglich die Eintheilung in das Mögliche und Unmögliche. Da aber alle Eintheilung einen eingetheilten Begriff voraussetzt, so muß noch ein höherer angegeben werden, und dieser ist der Begriff von einem Gegenstande überhaupt (problematisch genommen, und unausgemacht, ob er Etwas oder Nichts sey). Weil die Categorien die einzigen Begriffe sind, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, so wird die Unterscheidung eines Gegenstandes, ob es Etwas oder Nichts sey, nach der Ordnung und Anweisung der Categorien fortgehen.

1) Den Begriffen von Allem, Vielem und Einem ist der, so Alles aufhebt, d. i. Keines, entgegengesetzt, und so ist der Gegenstand eines Begriffs, dem gar keine anzugebende Anschauung correspondirt, = Nichts, d. i. ein Begriff ohne Gegenstand, wie die Noumena, die nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden können, obgleich auch darum nicht für unmöglich ausgegeben werden müssen (ens rationis), oder wie etwa gewisse neue Grundkräfte, die man sich denkt, zwar ohne Widerspruch, aber auch ohne Beyspiel aus der Er-

Der Verstand begrenzt demnach die Sinnlichkeit, ohne darum sein eigenes Feld zu erweitern, und, indem er jene warnet, daß sie sich nicht anmaße, auf Dinge an sich selbst zu gehen, sondern lediglich auf Erscheinungen, so denkt er sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transscendentales Object, das die Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung) ist, und weder als Größe, noch als Realität, noch als Substanz ꝛc. gedacht werden kann (weil diese Begriffe immer sinnliche Formen erfordern, in denen sie einen Gegenstand bestimmen); wovon also völlig unbekannt ist, ob es in uns, oder auch außer uns anzutreffen sey, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder, wenn wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben würde. Wollen wir dieses Object Noumenon nennen, darum, weil die Vorstellung von ihm nicht sinnlich ist, so steht dieses uns frey. Da wir aber keine von unseren Verstandesbegriffen darauf anwenden können; so bleibt diese Vorstellung doch für uns leer, und dient zu nichts, als die Grenzen unserer sinnlichen Erkenntniß zu bezeichnen, und einen Raum übrig zu lassen, den wir weder durch mögliche Erfahrung, noch durch den reinen Verstand ausfüllen können.

Die Critik des reinen Verstandes erlaubt es also nicht, sich ein neues Feld von Gegenständen, außer denen, die ihm als Erscheinungen vorkommen können, zu schaffen, und in intelligibele Welten, sogar nicht einmal in ihren Begriff, auszuschweifen. Der Fehler, welcher hiezu auf die allerscheinbarste Art verleitet und allerdings entschuldigt, obgleich nicht gerechtfertigt werden kann, liegt darin: daß der Gebrauch des Verstandes, wider seine Bestimmung, transscendental gemacht, und die Gegenstände, d. i. mögliche Anschauungen, sich nach Begriffen, nicht aber Begriffe sich nach möglichen Anschauungen (als auf denen allein ihre objective Gültigkeit beruht) richten müssen. Die Ursache hievon aber ist wiederum: daß die Apperception, und, mit ihr, das Denken vor aller möglichen bestimmten Anordnung der Vorstellungen vorhergeht. Wir denken also Etwas über-

haupt, und bestimmen es einerseits sinnlich, allein unterscheiden doch den allgemeinen und in abstracto vorgestellten Gegenstand von dieser Art ihn anzuschauen; da bleibt uns nun eine Art, ihn bloß durch Denken zu bestimmen, übrig, welche zwar eine bloße logische Form ohne Inhalt ist, uns aber dennoch eine Art zu seyn scheint, wie das Object an sich existire (Noumenon), ohne auf die Anschauung zu sehen, welche auf unsere Sinne eingeschränkt ist.

* * *

Ehe wir die transscendentale Analytik verlassen, müssen wir noch etwas hinzufügen, was, obgleich an sich von nicht sonderlicher Erheblichkeit, dennoch zur Vollständigkeit des Systems erforderlich scheinen dürfte. Der höchste Begriff, von dem man eine Transscendental-Philosophie anzufangen pflegt, ist gemeiniglich die Eintheilung in das Mögliche und Unmögliche. Da aber alle Eintheilung einen eingetheilten Begriff voraussetzt, so muß noch ein höherer angegeben werden, und dieser ist der Begriff von einem Gegenstande überhaupt (problematisch genommen, und unausgemacht, ob er Etwas oder Nichts sey). Weil die Categorien die einzigen Begriffe sind, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, so wird die Unterscheidung eines Gegenstandes, ob es Etwas oder Nichts sey, nach der Ordnung und Anweisung der Categorien fortgehen.

1) Den Begriffen von Allem, Vielem und Einem ist der, so Alles aufhebt, d. i. Keines, entgegengesetzt, und so ist der Gegenstand eines Begriffs, dem gar keine anzugebende Anschauung correspondirt, = Nichts, d. i. ein Begriff ohne Gegenstand, wie die Noumena, die nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden können, obgleich auch darum nicht für unmöglich ausgegeben werden müssen (ens rationis), oder wie etwa gewisse neue Grundkräfte, die man sich denkt, zwar ohne Widerspruch, aber auch ohne Beyspiel aus der Er-

fahrung gedacht werden, und also nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden müssen.

2) Realität ist Etwas, Negation ist Nichts, nämlich, ein Begriff von dem Mangel eines Gegenstandes, wie der Schatten, die Kälte (nihil privativum).

3) Die bloße Form der Anschauung, ohne Substanz, ist an sich kein Gegenstand, sondern die bloß formale Bedingung desselben (als Erscheinung), wie der reine Raum, und die reine Zeit, die zwar Etwas sind, als Formen anzuschauen, aber selbst keine Gegenstände sind, die angeschaut werden (ens imaginarium).

4) Der Gegenstand eines Begriffs, der sich selbst widerspricht, ist Nichts, weil der Begriff Nichts ist, das Unmögliche, wie etwa die geradlinige Figur von zwey Seiten (nihil negativum).

Die Tafel dieser Eintheilung des Begriffs von Nichts (denn die dieser gleichlaufende Eintheilung des Etwas folgt von selber), würde daher so angelegt werden müssen:

Nichts,

als

1.

Leerer Begriff ohne Gegenstand,

ens rationis.

2.	3.
Leerer Gegenstand eines Begriffs,	**Leere Anschauung ohne Gegenstand,**
nihil privativum.	**ens imaginarium.**

4.

Leerer Gegenstand ohne Begriff,

nihil negativum.

Man siehet, daß das Gedankending (n. 1.) von dem Undinge (n, 4.) dadurch unterschieden werde, daß jenes nicht unter die Möglichkeit gezählt werden darf, weil es bloß Erdichtung (obzwar nicht widersprechende) ist, dieses aber der Möglichkeit entgegengesetzt ist, indem der Begriff sogar sich selbst aufhebt. Beyde sind aber leere Begriffe. Dagegen sind das nihil privativum (n. 2.) und ens imaginarium (n. 3., leere Data zu Begriffen. Wenn das Licht nicht den Sinnen gegeben worden, so kann man sich auch keine Finsterniß, und, wenn nicht ausgedehnte Wesen wahrgenommen worden, keinen Raum vorstellen. Die Negation sowohl, als die bloße Form der Anschauung, sind, ohne ein Reales, keine Objecte.

Der
Transscendentalen Logik
Zweyte Abtheilung.
Die
Transscendentale Dialectik.

Einleitung.

I.

Vom transscendentalen Scheine.

Wir haben oben die Dialectik überhaupt eine Logik des Scheins genannt. Das bedeutet nicht, sie sey eine Lehre der Wahrscheinlichkeit; denn diese ist Wahrheit, aber durch unzureichende Gründe erkannt, deren Erkenntniß also zwar mangelhaft, aber darum doch nicht trüglich ist, mithin von dem analytischen Theile der Logik nicht getrennt werden

muß. Noch weniger dürfen Erscheinung und Schein für einerley gehalten werden. Denn Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, so fern er angeschaut wird, sondern im Urtheile über denselben, so fern er gedacht wird. Man kann also zwar richtig sagen: daß die Sinne nicht irren, aber nicht darum, weil sie jederzeit richtig urtheilen, sondern weil sie gar nicht urtheilen. Daher sind Wahrheit sowohl als Irrthum, mithin auch der Schein, als die Verleitung zum letzteren, nur im Urtheile, d. i. nur in dem Verhältnisse des Gegenstandes zu unserm Verstande anzutreffen. In einem Erkenntniß, das mit den Verstandesgesetzen durchgängig zusammenstimmt, ist kein Irrthum. In einer Vorstellung der Sinne ist (weil sie gar kein Urtheil enthält) auch kein Irrthum. Keine Kraft der Natur kann aber von selbst von ihren eigenen Gesetzen abweichen. Daher würden weder der Verstand für sich allein (ohne Einfluß einer andern Ursache), noch die Sinne für sich, irren; der erstere darum nicht, weil, wenn er bloß nach seinen Gesetzen handelt, die Wirkung (das Urtheil) mit diesen Gesetzen nothwendig übereinstimmen muß. In der Uebereinstimmung mit den Gesetzen des Verstandes besteht aber das Formale aller Wahrheit. In den Sinnen ist gar kein Urtheil, weder ein wahres, noch falsches. Weil wir nun außer diesen beyden Erkenntnißquellen keine andere haben, so folgt: daß der Irrthum nur durch den unbemerkten Einfluß der Sinnlichkeit auf den Verstand bewirkt werde, wodurch es geschieht, daß die subjectiven Gründe des Urtheils mit den objectiven zusammenfließen, und diese von ihrer Bestimmung abweichend machen *), so wie ein bewegter Körper zwar für sich jederzeit die gerade Linie in derselben Richtung halten würde, die aber, wenn eine andere Kraft nach einer andern Richtung zugleich auf ihn einfließt, in krummlinige Bewe-

*) Die Sinnlichkeit, dem Verstande untergelegt, als das Object, worauf dieser seine Function anwendet, ist der Quell realer Erkenntnisse. Eben dieselbe aber, so fern sie auf die Verstandeshandlung selbst einfließt, und ihn zum Urtheilen bestimmt, ist der Grund des Irrthums.

gung ausschlägt. Um die eigenthümliche Handlung des Verstandes von der Kraft, die sich mit einmengt, zu unterscheiden, wird es daher nöthig seyn, das irrige Urtheil als die Diagonale zwischen zwey Kräften anzusehen, die das Urtheil nach zwey verschiedenen Richtungen bestimmen, die gleichsam einen Winkel einschließen, und jene zusammengesetzte Wirkung in die einfache des Verstandes und der Sinnlichkeit aufzulösen, welches in reinen Urtheilen a priori durch transscendentale Ueberlegung geschehen muß, wodurch (wie schon angezeigt worden) jeder Vorstellung ihre Stelle in der ihr angemessenen Erkenntnißkraft angewiesen, mithin auch der Einfluß der letzteren auf jene unterschieden wird.

Unser Geschäfte ist hier nicht, vom empirischen Scheine (z. B. dem optischen) zu handeln, der sich bey dem empirischen Gebrauche sonst richtiger Verstandesregeln vorfindet, und durch welchen die Urtheilskraft, durch den Einfluß der Einbildung, verleitet wird, sondern wir haben es mit dem transscendentalen Scheine allein zu thun, der auf Grundsätze einfließt, deren Gebrauch nicht einmal auf Erfahrung angelegt ist, als in welchem Falle wir doch wenigstens einen Probirstein ihrer Richtigkeit haben würden, sondern der uns selbst, wider alle Warnungen der Critik, gänzlich über den empirischen Gebrauch der Categorien wegführt und uns mit dem Blendwerke einer Erweiterung des reinen Verstandes hinhält. Wir wollen die Grundsätze, deren Anwendung sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält, immanente, diejenigen aber, welche diese Grenzen überfliegen sollen, transscendente Grundsätze nennen. Ich verstehe aber unter diesen nicht den transscendentalen Gebrauch oder Mißbrauch der Categorien, welcher ein bloßer Fehler der nicht gehörig durch Critik gezügelten Urtheilskraft ist, die auf die Grenze des Bodens, worauf allein dem reinen Verstande sein Spiel erlaubt ist, nicht genug Acht hat; sondern wirkliche Grundsätze, die uns zumuthen, alle jene Grenzpfähle niederzureißen und sich einen ganz neuen Boden, der überall keine Demar-

cation erkennt, anzumaßen. Daher sind transscendental und transscendent nicht einerley. Die Grundsätze des reinen Verstandes, die wir oben vortrugen, sollen bloß von empirischem und nicht von transscendentalem, d. i. über die Erfahrungsgrenze hinausreichendem Gebrauche seyn. Ein Grundsatz aber, der diese Schranken wegnimmt, ja gar sie zu überschreiten gebietet, heißt transscendent. Kann unsere Critik dahin gelangen, den Schein dieser angemaßten Grundsätze aufzudecken, so werden jene Grundsätze des bloß empirischen Gebrauchs, im Gegensatz mit den letzteren, immanente Grundsätze des reinen Verstandes genannt werden können.

Der logische Schein, der in der bloßen Nachahmung der Vernunftform besteht (der Schein der Trugschlüsse), entspringt lediglich aus einem Mangel der Achtsamkeit auf die logische Regel. Sobald daher diese auf den vorliegenden Fall geschärft wird, so verschwindet er gänzlich. Der transscendentale Schein dagegen hört gleichwohl nicht auf, ob man ihn schon aufgedeckt und seine Nichtigkeit durch die transscendentale Critik deutlich eingesehen hat. (Z. B. der Schein in dem Satze: die Welt muß der Zeit nach einen Anfang haben.) Die Ursache hievon ist diese: daß in unserer Vernunft (subjectiv als ein menschliches Erkenntnißvermögen betrachtet) Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs liegen, welche gänzlich das Ansehen objectiver Grundsätze haben, und wodurch es geschieht, daß die subjective Nothwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe, zu Gunsten des Verstandes, für eine objective Nothwendigkeit, der Bestimmung der Dinge an sich selbst, gehalten wird. Eine Illusion, die gar nicht zu vermeiden ist, so wenig, als wir es vermeiden können, daß uns das Meer in der Mitte nicht höher scheine, wie an dem Ufer, weil wir jene durch höhere Lichtstrahlen als diese sehen, oder, noch mehr, so wenig selbst der Astronom verhindern kann, daß ihm der Mond im Aufgange nicht größer scheine, ob er gleich durch diesen Schein nicht betrogen wird.

Die

Die transſcendentale Dialectik wird alſo ſich damit begnügen, den Schein transſcendentaler Urtheile aufzudecken, und zugleich zu verhüten, daß er nicht betrüge; daß er aber auch (wie der logiſche Schein) ſogar verſchwinde, und ein Schein zu ſeyn aufhöre, das kann ſie niemals bewerkſtelligen. Denn wir haben es mit einer natürlichen und unvermeidlichen Illuſion zu thun, die ſelbſt auf ſubjectiven Grundſätzen beruht, und ſie als objective unterſchiebt, anſtatt daß die logiſche Dialectik in Auflöſung der Trugſchlüſſe es nur mit einem Fehler, in Befolgung der Grundſätze, oder mit einem gekünſtelten Scheine, in Nachahmung derſelben, zu thun hat. Es giebt alſo eine natürliche und unvermeidliche Dialectik der reinen Vernunft, nicht eine, in die ſich etwa ein Stümper, durch Mangel an Kenntniſſen, ſelbſt verwickelt, oder die irgend ein Sophiſt, um vernünftige Leute zu verwirren, künſtlich erſonnen hat, ſondern die der menſchlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt, und ſelbſt, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wird, ihr vorzugaukeln, und ſie unabläſſig in augenblickliche Verirrungen zu ſtoßen, die jederzeit gehoben zu werden bedürfen.

II.

Von der reinen Vernunft als dem Sitze des transſcendentalen Scheins.

A.

Von der Vernunft überhaupt.

Alle unſere Erkenntniß hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verſtande, und endigt bey der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anſchauung zu bearbeiten und unter die höchſte Einheit des Denkens zu bringen. Da ich jetzt von dieſer oberſten Erkenntnißkraft eine Erklärung geben ſoll, ſo finde ich mich in einiger Verlegenheit. Es giebt von ihr, wie von dem

Verstande einen bloß formalen, d. i. logischen Gebrauch, da die Vernunft von allem Inhalte der Erkenntniß abstrahirt, aber auch einen realen, da sie selbst den Ursprung gewisser Begriffe und Grundsätze enthält, die sie weder von den Sinnen, noch vom Verstande entlehnt. Das erstere Vermögen ist nun freylich vorlängst von den Logikern durch das Vermögen mittelbar zu schließen (zum Unterschiede von den unmittelbaren Schlüssen, consequentiis immediatis), erklärt worden; das zweyte aber, welches selbst Begriffe erzeugt, wird dadurch noch nicht eingesehen. Da nun hier eine Eintheilung der Vernunft in ein logisches und transscendentales Vermögen vorkommt, so muß ein höherer Begriff von dieser Erkenntnißquelle gesucht werden, welcher beide Begriffe unter sich befaßt, indessen wir nach der Analogie mit den Verstandesbegriffen erwarten können, daß der logische Begriff zugleich den Schlüssel zum transscendentalen, und die Tafel der Functionen der ersteren zugleich die Stammleiter der Vernunftbegriffe an die Hand geben werde.

Wir erklärten, im ersteren Theile unserer transscendentalen Logik, den Verstand durch das Vermögen der Regeln; hier unterscheiden wir die Vernunft von demselben dadurch, daß wir sie das Vermögen der Principien nennen wollen.

Der Ausdruck eines Princips ist zweydeutig, und bedeutet gemeiniglich nur ein Erkenntniß, das als Princip gebraucht werden kann, ob es zwar an sich selbst und seinem eigenen Ursprunge nach kein Principium ist. Ein jeder allgemeiner Satz, er mag auch sogar aus Erfahrung (durch Induction) hergenommen seyn, kann zum Obersatz in einem Vernunftschlusse dienen; er ist darum aber nicht selbst ein Principium. Die mathematischen Axiomen (z. B. zwischen zwey Puncten kann nur eine gerade Linie seyn), sind sogar allgemeine Erkenntnisse a priori, und werden daher mit Recht, relativisch auf die Fälle, die unter ihnen subsumirt werden können, Principien genannt. Aber ich kann darum doch nicht sagen, daß ich diese Eigenschaft der geraden Linie,

überhaupt und an sich, aus Principien erkenne, sondern nur in der reinen Anschauung.

Ich würde daher Erkenntniß aus Principien diejenige nennen, da ich das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe erkenne. So ist denn ein jeder Vernunftschluß eine Form der Ableitung einer Erkenntniß aus einem Princip. Denn der Obersatz giebt jederzeit einen Begriff, der da macht, daß Alles, was unter der Bedingung desselben subsumirt wird, aus ihm nach einem Princip erkannt wird. Da nun jede allgemeine Erkenntniß zum Obersatze in einem Vernunftschlusse dienen kann, und der Verstand dergleichen allgemeine Sätze a priori darbietet, so können diese denn auch, in Ansehung ihres möglichen Gebrauchs, Principien genannt werden.

Betrachten wir aber diese Grundsätze des reinen Verstandes an sich selbst ihrem Ursprunge nach, so sind sie nichts weniger als Erkenntnisse aus Begriffen. Denn sie würden auch nicht einmal a priori möglich seyn, wenn wir nicht die reine Anschauung (in der Mathematik), oder Bedingungen einer möglichen Erfahrung überhaupt herbey zögen. Daß Alles, was geschieht, eine Ursache habe, kann gar nicht aus dem Begriffe dessen, was überhaupt geschieht, geschlossen werden; vielmehr zeigt der Grundsatz, wie man allererst von dem, was geschieht, einen bestimmten Erfahrungsbegriff bekommen könne.

Synthetische Erkenntnisse aus Begriffen kann der Verstand also gar nicht verschaffen, und diese sind es eigentlich, welche ich schlechthin Principien nenne: indessen, daß alle allgemeine Sätze überhaupt comparative Principien heißen können.

Es ist ein alter Wunsch, der, wer weiß wie spät, vielleicht einmal in Erfüllung gehen wird: daß man doch einmal, statt der endlosen Mannigfaltigkeit bürgerlicher Gesetze, ihre Principien aufsuchen möge; denn darin kann allein das Geheimniß bestehen, die Gesetzgebung, wie man sagt, zu simplificiren. Aber die Gesetze sind hier auch nur Einschränkungen unsrer Freyheit auf Bedingungen, unter

Verstande einen bloß formalen, d. i. logischen Gebrauch, da die Vernunft von allem Inhalte der Erkenntniß abstrahirt, aber auch einen realen, da sie selbst den Ursprung gewisser Begriffe und Grundsätze enthält, die sie weder von den Sinnen, noch vom Verstande entlehnt. Das erstere Vermögen ist nun freylich vorlängst von den Logikern durch das Vermögen mittelbar zu schließen (zum Unterschiede von den unmittelbaren Schlüssen, consequentiis immediatis), erklärt worden; das zweyte aber, welches selbst Begriffe erzeugt, wird dadurch noch nicht eingesehen. Da nun hier eine Eintheilung der Vernunft in ein logisches und transscendentales Vermögen vorkommt, so muß ein höherer Begriff von dieser Erkenntnißquelle gesucht werden, welcher beide Begriffe unter sich befaßt, indessen wir nach der Analogie mit den Verstandesbegriffen erwarten können, daß der logische Begriff zugleich den Schlüssel zum transscendentalen, und die Tafel der Functionen der ersteren zugleich die Stammleiter der Vernunftbegriffe an die Hand geben werde.

Wir erklåreten, im ersteren Theile unserer transscendentalen Logik, den Verstand durch das Vermögen der Regeln; hier unterscheiden wir die Vernunft von demselben dadurch, daß wir sie das Vermögen der Principien nennen wollen.

Der Ausdruck eines Princips ist zweydeutig, und bedeutet gemeiniglich nur ein Erkenntniß, das als Princip gebraucht werden kann, ob es zwar an sich selbst und seinem eigenen Ursprunge nach kein Principium ist. Ein jeder allgemeiner Satz, er mag auch sogar aus Erfahrung (durch Induction) hergenommen seyn, kann zum Obersatz in einem Vernunftschlusse dienen; er ist darum aber nicht selbst ein Principium. Die mathematischen Axiomen (z. B. zwischen zwey Puncten kann nur eine gerade Linie seyn), sind sogar allgemeine Erkenntnisse a priori, und werden daher mit Recht, relativisch auf die Fälle, die unter ihnen subsumirt werden können, Principien genannt. Aber ich kann darum doch nicht sagen, daß ich diese Eigenschaft der geraden Linie,

überhaupt und an sich, aus Principien erkenne, sondern nur in der reinen Anschauung.

Ich würde daher Erkenntniß aus Principien diejenige nennen, da ich das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe erkenne. So ist denn ein jeder Vernunftschluß eine Form der Ableitung einer Erkenntniß aus einem Princip. Denn der Obersatz giebt jederzeit einen Begriff, der da macht, daß Alles, was unter der Bedingung desselben subsumirt wird, aus ihm nach einem Princip erkannt wird. Da nun jede allgemeine Erkenntniß zum Obersatze in einem Vernunftschlusse dienen kann, und der Verstand dergleichen allgemeine Sätze a priori darbietet, so können diese denn auch, in Ansehung ihres möglichen Gebrauchs, Principien genannt werden.

Betrachten wir aber diese Grundsätze des reinen Verstandes an sich selbst ihrem Ursprunge nach, so sind sie nichts weniger als Erkenntnisse aus Begriffen. Denn sie würden auch nicht einmal a priori möglich seyn, wenn wir nicht die reine Anschauung (in der Mathematik), oder Bedingungen einer möglichen Erfahrung überhaupt herbey zögen. Daß Alles, was geschieht, eine Ursache habe, kann gar nicht aus dem Begriffe dessen, was überhaupt geschieht, geschlossen werden; vielmehr zeigt der Grundsatz, wie man allererst von dem, was geschieht, einen bestimmten Erfahrungsbegriff bekommen könne.

Synthetische Erkenntnisse aus Begriffen kann der Verstand also gar nicht verschaffen, und diese sind es eigentlich, welche ich schlechthin Principien nenne: indessen, daß alle allgemeine Sätze überhaupt comparative Principien heißen können.

Es ist ein alter Wunsch, der, wer weiß wie spät, vielleicht einmal in Erfüllung gehen wird: daß man doch einmal, statt der endlosen Mannigfaltigkeit bürgerlicher Gesetze, ihre Principien aufsuchen möge; denn darin kann allein das Geheimniß bestehen, die Gesetzgebung, wie man sagt, zu simplificiren. Aber die Gesetze sind hier auch nur Einschränkungen unsrer Freyheit auf Bedingungen, unter

denen sie durchgängig mit sich selbst zusammenstimmt; mithin gehen sie auf etwas, was gänzlich unser eigen Werk ist, und wovon wir durch jene Begriffe selbst die Ursache seyn können. Wie aber Gegenstände an sich selbst, wie die Natur der Dinge unter Principien stehe und nach bloßen Begriffen bestimmt werden solle, ist, wo nicht etwas Unmögliches, wenigstens doch sehr Widersinnisches in seiner Forderung. Es mag aber hiemit bewandt seyn, wie es wolle (denn darüber haben wir die Untersuchung noch vor uns), so erhellet wenigstens daraus: daß Erkeuntniß aus Principien (an sich selbst) ganz etwas Anderes sey, als bloße Verstandeserkenntniß, die zwar auch andern Erkenntnissen in der Form eines Princips vorgehen kann, an sich selbst aber (so fern sie synthetisch ist) nicht auf bloßem Denken beruht, noch ein Allgemeines nach Begriffen in sich enthält.

Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelst der Regeln seyn, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Principien. Sie geht also niemals zunächst auf Erfahrung, oder auf irgend einen Gegenstand, sondern auf den Verstand, um den mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit a priori durch Begriffe zu geben, welche Vernunfteinheit heißen mag, und von ganz anderer Art ist, als sie von dem Verstande geleistet werden kann.

Das ist der allgemeine Begriff von dem Vernunftvermögen, so weit er, bey gänzlichem Mangel an Beyspielen (als die erst in der Folge gegeben werden sollen), hat begreiflich gemacht werden können.

B.

Vom logischen Gebrauche der Vernunft.

Man macht einen Unterschied zwischen dem, was unmittelbar erkannt, und dem, was nur geschlossen wird. Daß in einer Figur, die durch drey gerade Linien begrenzt ist, drey Winkel sind, wird unmittelbar erkannt; daß diese

Winkel aber zusammen zween rechten gleich sind, ist nur geschlossen. Weil wir des Schließens beständig bedürfen und es dadurch endlich ganz gewohnt werden, so bemerken wir zuletzt diesen Unterschied nicht mehr und halten oft, wie bey dem sogenannten Betruge der Sinne, etwas für unmittelbar wahrgenommen, was wir doch nur geschlossen haben. Bey jedem Schlusse ist ein Satz, der zum Grunde liegt, und ein anderer, nämlich die Folgerung, die aus jenem gezogen wird, und endlich die Schlußfolge (Consequenz), nach welcher die Wahrheit des letzteren unausbleiblich mit der Wahrheit des ersteren verknüpft ist. Liegt das geschlossene Urtheil schon so in dem ersten, daß es ohne Vermittelung einer dritten Vorstellung daraus abgeleitet werden kann, so heißt der Schluß unmittelbar (consequentia immediata); ich möchte ihn lieber den Verstandesschluß nennen. Ist aber außer der zum Grunde gelegten Erkenntniß noch ein anderes Urtheil nöthig, um die Folge zu bewirken, so heißt der Schluß ein Vernunftschluß. In dem Satze: alle Menschen sind sterblich, liegen schon die Sätze: einige Menschen sind sterblich, einige Sterbliche sind Menschen, nichts, was unsterblich ist, ist ein Mensch, und diese sind also unmittelbare Folgerungen aus dem ersteren. Dagegen liegt der Satz: alle Gelehrte sind sterblich, nicht in dem untergelegten Urtheile (denn der Begriff des Gelehrten kommt in ihm gar nicht vor), und er kann nur vermittelst eines Zwischenurtheils aus diesem gefolgert werden.

In jedem Vernunftschlusse denke ich zuerst eine Regel (major) durch den Verstand. Zweytens subsumire ich ein Erkenntniß unter die Bedingung der Regel (minor) vermittelst der Urtheilskraft. Endlich bestimme ich mein Erkenntniß durch das Prädicat der Regel (conclusio), mithin a priori durch die Vernunft. Das Verhältniß also, welches der Obersatz, als die Regel zwischen einer Erkenntniß und ihrer Bedingung vorstellt, macht die verschiedenen Arten der Vernunftschlüsse aus. Sie sind also gerade dreyfach, so wie alle Urtheile überhaupt, so ferne sie sich in der Art unterscheiden, wie sie das Verhältniß des

Erkenntnisses im Verstande ausdrücken, nämlich: categorische oder hypothetische oder disjunctive Vernunftschlüsse.

Wenn, wie mehrentheils geschieht, die Conclusion als ein Urtheil aufgegeben worden, um zu sehen, ob es nicht aus schon gegebenen Urtheilen, durch die nämlich ein ganz anderer Gegenstand gedacht wird, fließe: so suche ich im Verstande die Assertion dieses Schlußsatzes auf, ob sie sich nicht in demselben unter gewissen Bedingungen nach einer allgemeinen Regel vorfinde. Finde ich nun eine solche Bedingung, und läßt sich das Object des Schlußsatzes unter der gegebenen Bedingung subsumiren, so ist dieser aus der Regel, die auch für andre Gegenstände der Erkenntniß gilt, gefolgert. Man sieht daraus: daß die Vernunft im Schließen die große Mannigfaltigkeit der Erkenntniß des Verstandes auf die kleinste Zahl der Principien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen und dadurch die höchste Einheit derselben zu bewirken suche.

C.

Von dem reinen Gebrauche der Vernunft.

Kann man die Vernunft isoliren, und ist sie alsdenn noch ein eigener Quell von Begriffen und Urtheilen, die lediglich aus ihr entspringen, und dadurch sie sich auf Gegenstände bezieht, oder ist sie ein bloß subalternes Vermögen, gegebenen Erkenntnissen eine gewisse Form zu geben, welche logisch heißt, und wodurch die Verstandeserkenntnisse nur einander und niedrige Regeln andern höhern (deren Bedingung die Bedingung der ersteren in ihrer Sphäre befaßt) untergeordnet werden, so viel sich durch die Vergleichung derselben will bewerkstelligen lassen? Dieß ist die Frage, mit der wir uns jetzt nur vorläufig beschäftigen. In der That ist Mannigfaltigkeit der Regeln und Einheit der Principien eine Forderung der Vernunft, um den Verstand mit sich selbst in durchgängigen Zusammenhang zu

bringen, so wie der Verstand das Mannigfaltige der Anschauung unter Begriffe und dadurch jene in Verknüpfung bringt. Aber ein solcher Grundsatz schreibt den Objecten kein Gesetz vor, und enthält nicht den Grund der Möglichkeit, sie als solche überhaupt zu erkennen und zu bestimmen, sondern ist bloß ein subjectives Gesetz der Haushaltung mit dem Vorrathe unseres Verstandes, durch Vergleichung seiner Begriffe, den allgemeinen Gebrauch derselben auf die kleinstmögliche Zahl derselben zu bringen, ohne daß man deswegen von den Gegenständen selbst eine solche Einhelligkeit, die der Gemächlichkeit und Ausbreitung unseres Verstandes Vorschub thue, zu fordern, und jener Maxime zugleich objective Gültigkeit zu geben, berechtiget wäre. Mit einem Worte, die Frage ist: ob Vernunft an sich, d. i. die reine Vernunft a priori, synthetische Grundsätze und Regeln enthalte, und worin diese Principien bestehen mögen?

Das formale und logische Verfahren derselben in Vernunftschlüssen giebt uns hierüber schon hinreichende Anleitung, auf welchem Grunde das transscendentale Principium derselben in der synthetischen Erkenntniß durch reine Vernunft beruhen werde.

Erstlich geht der Vernunftschluß nicht auf Anschauungen, um dieselbe unter Regeln zu bringen (wie der Verstand mit seinen Categorien), sondern auf Begriffe und Urtheile. Wenn also reine Vernunft auch auf Gegenstände geht, so hat sie doch auf diese und deren Anschauung keine unmittelbare Beziehung, sondern nur auf den Verstand und dessen Urtheile, welche sich zunächst an die Sinne und deren Anschauung wenden, um diesen ihren Gegenstand zu bestimmen. Vernunfteinheit ist also nicht Einheit einer möglichen Erfahrung, sondern von dieser, als der Verstandeseinheit, wesentlich unterschieden. Daß Alles, was geschieht, eine Ursache habe, ist gar kein durch Vernunft erkannter und vorgeschriebener Grundsatz. Er macht die Einheit der Erfahrung möglich und entlehnt nichts von der Vernunft, welche, ohne diese Beziehung auf mögliche Erfahrung, aus bloßen

Begriffen keine solche synthetische Einheit hätte gebieten können.

Zweytens sucht die Vernunft in ihrem logischen Gebrauche die allgemeine Bedingung ihres Urtheils (des Schlußsatzes), und der Vernunftschluß ist selbst nichts anders, als ein Urtheil, vermittelst der Subsumtion seiner Bedingung unter eine allgemeine Regel (Obersatz). Da nun diese Regel wiederum eben demselben Versuche der Vernunft ausgesetzt ist, und dadurch die Bedingung der Bedingung (vermittelst eines Prosyllogismus) gesucht werden muß, so lange es angeht, so sieht man wohl, der eigenthümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt (im logischen Gebrauche) sey: zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird.

Diese logische Maxime kann aber nicht anders ein Principium der reinen Vernunft werden, als dadurch, daß man annimmt: wenn das Bedingte gegeben ist, so sey auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben (d. i. in dem Gegenstande und seiner Verknüpfung enthalten).

Ein solcher Grundsatz der reinen Vernunft ist aber offenbar synthetisch; denn das Bedingte bezieht sich analytisch zwar auf irgend eine Bedingung, aber nicht aufs Unbedingte. Es müssen aus demselben auch verschiedene synthetische Sätze entspringen, wovon der reine Verstand nichts weiß, als der nur mit Gegenständen einer möglichen Erfahrung zu thun hat, deren Erkenntniß und Synthesis jederzeit bedingt ist. Das Unbedingte aber, wenn es wirklich Statt hat, wird besonders erwogen werden, nach allen den Bestimmungen, die es von jedem Bedingten unterscheiden, und muß dadurch Stoff zu manchen synthetischen Sätzen a priori geben.

Die aus diesem obersten Princip der reinen Vernunft entspringende Grundsätze werden aber in Ansehung aller Erscheinungen transscendent seyn, d. i. es wird kein ihm adäquater empirischer Gebrauch von denselben jemals ge-

macht werden können. Er wird sich also von allen Grundsätzen des Verstandes (deren Gebrauch völlig immanent ist, indem sie nur die Möglichkeit der Erfahrung zu ihrem Thema haben) gänzlich unterscheiden. Ob nun jener Grundsatz: daß sich die Reihe der Bedingungen (in der Synthesis der Erscheinungen, oder auch des Denkens der Dinge überhaupt) bis zum Unbedingten erstrecke, seine objective Richtigkeit habe, oder nicht; welche Folgerungen daraus auf den empirischen Verstandesgebrauch fließen, oder ob es vielmehr überall keinen dergleichen objectivgültigen Vernunftsatz gebe, sondern eine bloß logische Vorschrift, sich im Aufsteigen zu immer höhern Bedingungen der Vollständigkeit derselben zu nähern und dadurch die höchste uns mögliche Vernunfteinheit in unsere Erkenntniß zu bringen; ob, sage ich, dieses Bedürfniß der Vernunft durch einen Mißverstand für einen transscendentalen Grundsatz der reinen Vernunft gehalten worden, der eine solche unbeschränkte Vollständigkeit übereilter Weise von der Reihe der Bedingungen in den Gegenständen selbst postulirt; was aber auch in diesem Falle vor Mißdeutungen und Verblendungen in die Vernunftschlüsse, deren Obersatz aus reiner Vernunft genommen worden (und der vielleicht mehr Petition als Postulat ist), und die von der Erfahrung aufwärts zu ihren Bedingungen steigen, einschleichen mögen: das wird unser Geschäfte in der transscendentalen Dialectik seyn, welche wir jetzt aus ihren Quellen, die tief in der menschlichen Vernunft verborgen sind, entwickeln wollen. Wir werden sie in zwey Hauptstücke theilen, deren erstes von den transscendentalen Begriffen der reinen Vernunft, das zweyte von transscendenten und dialectischen Vernunftschlüssen derselben handeln soll.

Der
Transscendentalen Dialectik
Erstes Buch.
Von den
Begriffen der reinen Vernunft.

Was es auch mit der Möglichkeit der Begriffe aus reiner Vernunft für eine Bewandtniß haben mag: so sind sie doch nicht bloß reflectirte, sondern geschlossene Begriffe. Verstandesbegriffe werden auch a priori vor der Erfahrung und zum Behuf derselben gedacht; aber sie enthalten nichts weiter, als die Einheit der Reflexion über die Erscheinungen, in so fern sie nothwendig zu einem möglichen empirischen Bewußtseyn gehören sollen. Durch sie allein wird Erkenntniß und Bestimmung eines Gegenstandes möglich. Sie geben also zuerst Stoff zum Schließen, und vor ihnen gehen keine Begriffe a priori von Gegenständen vorher, aus denen sie könnten geschlossen werden. Dagegen gründet sich ihre objective Realität doch lediglich darauf: daß, weil sie die intellectuelle Form aller Erfahrung ausmachen, ihre Anwendung jederzeit in der Erfahrung muß gezeigt werden können.

Die Benennung eines Vernunftbegriffs aber zeigt schon vorläufig: daß er sich nicht innerhalb der Erfahrung wolle beschränken lassen, weil er eine Erkenntniß betrifft, von der jede empirische nur ein Theil ist (vielleicht das Ganze der möglichen Erfahrung oder ihrer empirischen Synthesis), bis dahin zwar keine wirkliche Erfahrung jemals völlig zureicht, aber doch jederzeit dazu gehörig ist. Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verstandesbegriffe zum Verstehen (der Wahrnehmungen). Wenn sie das Unbedingte enthalten, so betreffen sie etwas, worunter alle Erfahrung gehört, welches selbst aber niemals ein Gegenstand der Erfahrung ist: etwas, worauf die Vernunft in ih-

ren Schlüssen aus der Erfahrung führt, und wornach sie den Grad ihres empirischen Gebrauchs schätzet und abmisset, niemals aber ein Glied der empirischen Synthesis ausmacht. Haben dergleichen Begriffe, dessen ungeachtet, objective Gültigkeit, so können sie conceptus ratiocinati (richtig geschlossene Begriffe) heißen; wo nicht, so sind sie wenigstens durch einen Schein des Schließens erschlichen, und mögen conceptus ratiocinantes (vernünftelnde Begriffe) genannt werden. Da dieses aber allererst in dem Hauptstücke von den dialectischen Schlüssen der reinen Vernunft ausgemacht werden kann, so können wir darauf noch nicht Rücksicht nehmen, sondern werden vorläufig, so wie wir die reinen Verstandesbegriffe Categorien nannten, die Begriffe der reinen Vernunft mit einem neuen Namen belegen und sie transscendentale Ideen nennen, diese Benennung aber jetzt erläutern und rechtfertigen.

Des
Ersten Buchs der transscendentalen Dialectik
Erster Abschnitt.
Von den Ideen überhaupt.

Bey dem großen Reichthum unserer Sprachen findet sich doch oft der denkende Kopf wegen des Ausdrucks verlegen, der seinem Begriffe genau anpaßt, und in dessen Ermangelung er weder andern, noch so gar sich selbst recht verständlich werden kann. Neue Wörter zu schmieden, ist eine Anmaßung zum Gesetzgeben in Sprachen, die selten gelingt, und, ehe man zu diesem verzweifelten Mittel schreitet, ist es rathsam, sich in einer todten und gelehrten Sprache umzusehen, ob sich daselbst nicht dieser Begriff sammt seinem angemessenen Ausdrucke vorfinde, und wenn der alte Gebrauch desselben durch Unbehutsamkeit ihrer Urheber auch etwas schwankend geworden wäre, so ist es doch besser, die

Bedeutung, die ihm vorzüglich eigen war, zu befestigen (sollte es auch zweifelhaft bleiben, ob man damals genau eben dieselbe im Sinne gehabt habe), als sein Geschäfte nur dadurch zu verderben, daß man sich unverständlich machte.

Um deswillen, wenn sich etwa zu einem gewissen Begriffe nur ein einziges Wort vorfände, das in schon eingeführter Bedeutung diesem Begriffe genau anpaßt, dessen Unterscheidung von andern verwandten Begriffen von großer Wichtigkeit ist, so ist es rathsam, damit nicht verschwenderisch umzugehen, oder es bloß zur Abwechselung, synonymisch, statt anderer zu gebrauchen, sondern ihm seine eigenthümliche Bedeutung sorgfältig aufzubehalten; weil es sonst leichtlich geschieht, daß, nachdem der Ausdruck die Aufmerksamkeit nicht besonders beschäftigt, sondern sich unter dem Haufen anderer von sehr abweichender Bedeutung verliert, auch der Gedanke verloren gehe, den er allein hätte aufbehalten können.

Plato bediente sich des Ausdrucks Idee so, daß man wohl sieht, er habe darunter etwas verstanden, was nicht allein niemals von den Sinnen entlehnt wird, sondern welches sogar die Begriffe des Verstandes, mit denen sich Aristoteles beschäftigte, weit übersteigt, indem in der Erfahrung niemals etwas damit Congruirendes angetroffen wird. Die Ideen sind bey ihm Urbilder der Dinge selbst, und nicht bloß Schlüssel zu möglichen Erfahrungen, wie die Categorien. Nach seiner Meynung flossen sie aus der höchsten Vernunft aus, von da sie der menschlichen zu Theil geworden, die sich aber jetzt nicht mehr in ihrem ursprünglichen Zustande befindet, sondern mit Mühe die alten, jetzt sehr verdunkelten, Ideen durch Erinnerung (die Philosophie heißt) zurückrufen muß. Ich will mich hier in keine literarische Untersuchung einlassen, um den Sinn auszumachen, den der erhabene Philosoph mit seinem Ausdrucke verband. Ich merke nur an, daß es gar nichts Ungewöhnliches sey, sowohl im gemeinen Gespräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen

Gegenſtand äußert, ihn ſogar beſſer zu verſtehen, als er ſich ſelbſt verſtand, indem er ſeinen Begriff nicht genugſam beſtimmte, und dadurch bisweilen ſeiner eigenen Abſicht entgegen redete, oder auch dachte.

Plato bemerkte ſehr wohl, daß unſere Erkenntnißkraft ein weit höheres Bedürfniß fühle, als bloß Erſcheinungen nach ſynthetiſcher Einheit buchſtabiren, um ſie als Erfahrung leſen zu können, und daß unſere Vernunft natürlicher Weiſe ſich zu Erkenntniſſen aufſchwinge, die viel weiter gehen, als daß irgend ein Gegenſtand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen congruiren könne, die aber nichtsdeſtoweniger ihre Realität haben und keinesweges bloße Hirngeſpinnſte ſeyn.

Plato fand ſeine Ideen vorzüglich in Allem, was practiſch iſt *), d. i. auf Freyheit beruht, welche ihrerſeits unter Erkenntniſſen ſteht, die ein eigenthümliches Product der Vernunft ſind. Wer die Begriffe der Tugend aus Erfahrung ſchöpfen wollte, wer das, was nur allenfalls als Beyſpiel zur unvollkommenen Erläuterung dienen kann, als Muſter zum Erkenntnißquell machen wollte (wie es wirklich Viele gethan haben), der würde aus der Tugend ein nach Zeit und Umſtänden wandelbares, zu keiner Regel brauchbares zweydeutiges Unding machen. Dagegen wird ein jeder inne, daß, wenn ihm jemand als Muſter der Tugend vorgeſtellt wird, er doch immer das wahre Original bloß in ſeinem eigenen Kopfe habe, womit er dieſes angebliche Muſter vergleicht, und es bloß darnach ſchätzt. Dieſes iſt aber die Idee der Tugend, in Anſehung deren alle mögliche Gegenſtände der Erfahrung zwar als Bey-

*) Er dehnte ſeinen Begriff freylich auch auf ſpeculative Erkenntniſſe aus, wenn ſie nur rein und völlig a priori gegeben waren, ſo gar über die Mathematik, ob dieſe gleich ihren Gegenſtand nirgend anders, als in der möglichen Erfahrung hat. Hierin kann ich ihm nun nicht folgen, ſo wenig als in der myſtiſchen Deduction dieſer Ideen oder den Uebertreibungen, dadurch er ſie gleichſam hypoſtaſirte; wiewohl die hohe Sprache, deren er ſich in dieſem Felde bediente, einer milderen und der Natur der Dinge angemeſſenen Auslegung ganz wohl fähig iſt.

spiele (Beweise der Thunlichkeit desjenigen im gewissen Grade, was der Begriff der Vernunft heischt), aber nicht als Urbilder Dienste thun. Daß niemals ein Mensch demjenigen adäquat handelu werde, was die reine Idee der Tugend enthält, beweiset gar nicht etwas Chimärisches in diesem Gedanken. Denn es ist gleichwohl alles Urtheil, über den moralischen Werth oder Unwerth, nur vermittelst dieser Idee möglich; mithin liegt sie jeder Annäherung zur moralischen Vollkommenheit nothwendig zum Grunde, so weit auch die ihrem Grade nach nicht zu bestimmende Hindernisse in der menschlichen Natur uns davon entfernt halten mögen.

Die platonische Republik ist, als ein vermeintlich auffallendes Beyspiel von erträumter Vollkommenheit, die nur im Gehirn des müßigen Denkers ihren Sitz haben kann, zum Sprichwort geworden, und Brucker findet es lächerlich, daß der Philosoph behauptete, niemals würde ein Fürst wohl regieren, wenn er nicht der Ideen theilhaftig wäre. Allein man würde besser thun, diesem Gedanken mehr nachzugehen, und ihn (wo der vortreffliche Mann uns ohne Hülfe läßt) durch neue Bemühung in Licht zu stellen, als ihn, unter dem sehr elenden und schändlichen Vorwande der Unthunlichkeit, als unnütz bey Seite zu setzen. Eine Verfassung von der größten menschlichen Freyheit nach Gesetzen, welche machen, daß jedes Freyheit mit der anderu ihrer zusammen bestehen kann (nicht von der größesten Glückseligkeit, denn diese wird schon von selbst folgen), ist doch wenigstens eine nothwendige Idee, die man nicht bloß im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bey allen Gesetzen zum Grunde legen muß, und wobey man anfänglich von den gegenwärtigen Hindernissen abstrahiren muß, die vielleicht nicht sowohl aus der menschlichen Natur unvermeidlich entspringen mögen, als vielmehr aus der Vernachlässigung der ächten Ideen bey der Gesetzgebung. Denn nichts kann Schädlicheres und eines Philosophen Unwür-

digeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerſtreitende Erfahrung, die doch gar nicht exiſtiren würde, wenn jene Anſtalten zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen würden, und an deren Statt nicht rohe Begriffe, eben darum, weil ſie aus Erfahrung geſchöpft worden, alle gute Abſicht vereitelt hätten. Je übereinſtimmender die Geſetzgebung und Regierung mit dieſer Idee eingerichtet wären, deſto ſeltener würden allerdings die Strafen werden, und da iſt es denn ganz vernünftig (wie Plato behauptet), daß bey einer vollkommenen Anordnung derſelben gar keine dergleichen nöthig ſeyn würden. Ob nun gleich das Letztere niemals zu Stande kommen mag, ſo iſt die Idee doch ganz richtig, welche dieſes Maximum zum Urbilde aufſtellt, um nach demſelben die geſetzliche Verfaſſung der Menſchen der möglich größten Vollkommenheit immer näher zu bringen. Denn welches der höchſte Grad ſeyn mag, bey welchem die Menſchheit ſtehen bleiben müſſe, und wie groß alſo die Kluft, die zwiſchen der Idee und ihrer Ausführung nothwendig übrig bleibt, ſeyn möge, das kann und ſoll niemand beſtimmen, eben darum, weil es Freyheit iſt, welche jede angegebene Grenze überſteigen kann.

Aber nicht bloß in demjenigen, wobey die menſchliche Vernunft wahrhafte Cauſalität zeigt, und wo Ideen wirkende Urſachen (der Handlungen und ihrer Gegenſtände) werden, nämlich im Sittlichen, ſondern auch in Anſehung der Natur ſelbſt, ſieht Plato mit Recht deutliche Beweiſe ihres Urſprungs aus Ideen. Ein Gewächs, ein Thier, die regelmäßige Anordnung des Weltbaues (vermuthlich alſo auch die ganze Naturordnung) zeigen deutlich, daß ſie nur nach Ideen möglich ſeyn; daß zwar kein einzelnes Geſchöpf, unter den einzelnen Bedingungen ſeines Daſeyns, mit der Idee des Vollkommenſten ſeiner Art congruire (ſo wenig wie der Menſch mit der Idee der Menſchheit, die er ſogar ſelbſt als das Urbild ſeiner Handlungen in ſeiner Seele trägt), daß gleichwohl jene Ideen im höchſten Verſtande

einzeln, unveränderlich, durchgängig bestimmt, und die ursprünglichen Ursachen der Dinge sind, und nur das Ganze ihrer Verbindung im Weltall einzig und allein jener Idee völlig adäquat sey. Wenn man das Uebertriebene des Ausdrucks absondert, so ist der Geistesschwung des Philosophen, von der copeylichen Betrachtung des Physischen der Weltordnung zu der architectonischen Verknüpfung derselben nach Zwecken, d. i. nach Ideen, hinaufzusteigen, eine Bemühung, die Achtung und Nachfolge verdient; in Ansehung desjenigen aber, was die Principien der Sittlichkeit, der Gesetzgebung und der Religion betrifft, wo die Ideen die Erfahrung selbst (des Guten) allererst möglich machen, obzwar niemals darin völlig ausgedrückt werden können, ein ganz eigenthümliches Verdienst, welches man nur darum nicht erkennt, weil man es durch eben die empirischen Regeln beurtheilt, deren Gültigkeit, als Principien, eben durch sie hat aufgehoben werden sollen. Denn in Betracht der Natur giebt uns Erfahrung die Regel an die Hand und ist der Quell der Wahrheit; in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich thun soll, von demjenigen herzunehmen, oder dadurch einschränken zu wollen, was gethan wird.

Statt aller dieser Betrachtungen, deren gehörige Ausführung in der That die eigenthümliche Würde der Philosophie ausmacht, beschäftigen wir uns jetzt mit einer nicht so glänzenden, aber doch auch nicht verdienstlosen Arbeit, nämlich: den Boden zu jenen majestätischen sinnlichen Gebäuden eben und baufest zu machen, in welchem sich allerley Maulwurfsgänge einer vergeblich, aber mit guter Zuversicht, auf Schätze grabenden Vernunft vorfinden, und die jenes Bauwerk unsicher machen. Der transscendentale Gebrauch der reinen Vernunft, ihre Principien und Ideen, sind es also, welche genau zu kennen uns jetzt obliegt, um den Einfluß der reinen Vernunft und den Werth derselben gehörig bestimmen und schätzen zu können. Doch,

ehe

ehe ich dieſe vorläufige Einleitung bey Seite lege, erſuche ich diejenigen, denen Philoſophie am Herzen liegt (welches mehr geſagt iſt, als man gemeiniglich antrifft), wenn ſie ſich durch dieſes und das Nachfolgende überzeugt finden ſollten, den Ausdruck Idee ſeiner urſprünglichen Bedeutung nach in Schutz zu nehmen, damit er nicht fernerhin unter die übrigen Ausdrücke, womit gewöhnlich allerley Vorſtellungsarten in ſorgloſer Unordnung bezeichnet werden, gerathe, und die Wiſſenſchaft dabey einbüße. Fehlt es uns doch nicht an Benennungen, die jeder Vorſtellungsart gehörig angemeſſen ſind, ohne daß wir nöthig haben, in das Eigenthum einer andern einzugreifen. Hier iſt eine Stufenleiter derſelben. Die Gattung iſt Vorſtellung überhaupt (repraesentatio). Unter ihr ſteht die Vorſtellung mit Bewußtſeyn (perceptio). Eine Perception, die ſich lediglich auf das Subject, als die Modification ſeines Zuſtandes bezieht, iſt Empfindung (sensatio), eine objective Perception iſt Erkenntniß (cognitio). Dieſe iſt entweder Anſchauung oder Begriff (intuitus vel conceptus). Jene bezieht ſich unmittelbar auf den Gegenſtand und iſt einzeln; dieſer mittelbar, vermittelſt eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein ſeyn kann. Der Begriff iſt entweder ein empiriſcher oder reiner Begriff, und der reine Begriff, ſo fern er lediglich im Verſtande ſeinen Urſprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit) heißt Notio. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung überſteigt, iſt die Idee, oder der Vernunftbegriff. Dem, der ſich einmal an dieſe Unterſcheidung gewöhnt hat, muß es unerträglich fallen, die Vorſtellung der rothen Farbe Idee nennen zu hören. Sie iſt nicht einmal Notion (Verſtandesbegriff) zu nennen.

Des

Ersten Buchs der transscendentalen Dialectik

Zweyter Abschnitt.

Von den transscendentalen Ideen.

Die transscendentale Analytik gab uns ein Beyspiel, wie die bloße logische Form unserer Erkenntniß den Ursprung von reinen Begriffen a priori enthalten könne, welche vor aller Erfahrung Gegenstände vorstellen, oder vielmehr die synthetische Einheit anzeigen, welche allein eine empirische Erkenntniß von Gegenständen möglich macht. Die Form der Urtheile (in einen Begriff von der Synthesis der Anschauung verwandelt) brachte Categorien hervor, welche allen Verstandesgebrauch in der Erfahrung leiten. Eben so können wir erwarten, daß die Form der Vernunftschlüsse, wenn man sie auf die synthetische Einheit der Anschauungen, nach Maaßgebung der Categorien, anwendet, den Ursprung besonderer Begriffe a priori enthalten werde, welche wir reine Vernunftbegriffe, oder transscendentale Ideen nennen können, und die den Verstandesgebrauch im Ganzen der gesammten Erfahrung nach Principien bestimmen werden.

Die Function der Vernunft bey ihren Schlüssen bestand in der Allgemeinheit der Erkenntniß nach Begriffen, und der Vernunftschluß selbst ist ein Urtheil, welches a priori in dem ganzen Umfange seiner Bedingung bestimmt wird. Den Satz: Cajus ist sterblich, konnte ich auch bloß durch den Verstand aus der Erfahrung schöpfen. Allein ich suche einen Begriff, der die Bedingung enthält, unter welcher das Prädicat (Assertion überhaupt) dieses Urtheils gegeben wird, (d. i. hier, den Begriff des Menschen), und nachdem ich unter diese Bedingung, in ihrem ganzen Umfange genommen (alle Menschen sind sterblich), subsumirt habe: so bestimme ich darnach die Erkenntniß meines Gegenstandes (Cajus ist sterblich).

Demnach reſtringiren wir in der Concluſion eines Vernunftſchluſſes ein Prädicat auf einen gewiſſen Gegenſtand, nachdem wir es vorher in dem Oberſatz in ſeinem ganzen Umfange unter einer gewiſſen Bedingung gedacht haben. Dieſe vollendete Größe des Umfanges, in Beziehung auf eine ſolche Bedingung, heißt die Allgemeinheit (Universalitas). Dieſer entſpricht in der Syntheſis der Anſchauungen die Allheit (Universitas) oder Totalität der Bedingungen. Alſo iſt der transſcendentale Vernunftbegriff kein anderer, als der von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Da nun das Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht, und umgekehrt die Totalität der Bedingungen jederzeit ſelbſt unbedingt iſt: ſo kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, ſo fern er einen Grund der Syntheſis des Bedingten enthält, erklärt werden.

So viel Arten des Verhältniſſes es nun giebt, die der Verſtand vermittelſt der Categorien ſich vorſtellt, ſo vielerley reine Vernunftbegriffe wird es auch geben, und es wird alſo erſtlich ein Unbedingtes der categoriſchen Syntheſis in einem Subject, zweytens der hypothetiſchen Syntheſis der Glieder einer Reihe, drittens der disjunctiven Syntheſis der Theile in einem Syſtem zu ſuchen ſeyn.

Es giebt nämlich eben ſo viel Arten von Vernunftſchlüſſen, deren jede durch Proſyllogismen zum Unbedingten fortſchreitet, die eine zum Subject, welches ſelbſt nicht mehr Prädicat iſt, die andere zur Vorausſetzung, die nichts weiter vorausſetzt, und die dritte zu einem Aggregat der Glieder der Eintheilung, zu welchen nichts weiter erforderlich iſt, um die Eintheilung eines Begriffs zu vollenden. Daher ſind die reinen Vernunftbegriffe von der Totalität in der Syntheſis der Bedingungen wenigſtens als Aufgaben, um die Einheit des Verſtandes, wo möglich, bis zum Unbedingten fortzuſetzen, nothwendig und in der Natur der menſchlichen Vernunft gegründet, es mag auch übri-

Des

Ersten Buchs der transscendentalen Dialectik

Zweyter Abschnitt.

Von den transscendentalen Ideen.

Die transscendentale Analytik gab uns ein Beyspiel, wie die bloße logische Form unserer Erkenntniß den Ursprung von reinen Begriffen a priori enthalten könne, welche vor aller Erfahrung Gegenstände vorstellen, oder vielmehr die synthetische Einheit anzeigen, welche allein eine empirische Erkenntniß von Gegenständen möglich macht. Die Form der Urtheile (in einen Begriff von der Synthesis der Anschauung verwandelt) brachte Categorien hervor, welche allen Verstandesgebrauch in der Erfahrung leiten. Eben so können wir erwarten, daß die Form der Vernunftschlüsse, wenn man sie auf die synthetische Einheit der Anschauungen, nach Maaßgebung der Categorien, anwendet, den Ursprung besonderer Begriffe a priori enthalten werde, welche wir reine Vernunftbegriffe, oder transscendentale Ideen nennen können, und die den Verstandesgebrauch im Ganzen der gesammten Erfahrung nach Principien bestimmen werden.

Die Function der Vernunft bey ihren Schlüssen bestand in der Allgemeinheit der Erkenntniß nach Begriffen, und der Vernunftschluß selbst ist ein Urtheil, welches a priori in dem ganzen Umfange seiner Bedingung bestimmt wird. Den Satz: Cajus ist sterblich, konnte ich auch bloß durch den Verstand aus der Erfahrung schöpfen. Allein ich suche einen Begriff, der die Bedingung enthält, unter welcher das Prädicat (Assertion überhaupt) dieses Urtheils gegeben wird, (d. i. hier, den Begriff des Menschen), und nachdem ich unter diese Bedingung, in ihrem ganzen Umfange genommen (alle Menschen sind sterblich), subsumirt habe: so bestimme ich darnach die Erkenntniß meines Gegenstandes (Cajus ist sterblich).

auseinander, und ich kann auf keine Weiſe ſchließen, daß, weil etwas an ſich ſelbſt möglich iſt, es darum auch in aller Beziehung, mithin abſolut-möglich ſey. Ja von der abſoluten Nothwendigkeit werde ich in der Folge zeigen, daß ſie keinesweges in allen Fällen von der innern abhänge, und alſo mit dieſer nicht als gleichbedeutend angeſehen werden müſſe. Deſſen Gegentheil innerlich unmöglich iſt, deſſen Gegentheil iſt freylich auch in aller Abſicht unmöglich, mithin iſt es ſelbſt abſolut nothwendig; aber ich kann nicht umgekehrt ſchließen, was abſolut nothwendig iſt, deſſen Gegentheil ſey innerlich unmöglich, d. i. die abſolute Nothwendigkeit der Dinge ſey eine innere Nothwendigkeit; denn dieſe innere Nothwendigkeit iſt in gewiſſen Fällen ein ganz leerer Ausdruck, mit welchem wir nicht den mindeſten Begriff verbinden können; dagegen der von der Nothwendigkeit eines Dinges in aller Beziehung (auf alles Mögliche) ganz beſondere Beſtimmungen bey ſich führt. Weil nun der Verluſt eines Begriffs von großer Anwendung in der ſpeculativen Weltweisheit dem Philoſophen niemals gleichgültig ſeyn kann, ſo hoffe ich, es werde ihm die Beſtimmung und ſorgfältige Aufbewahrung des Ausdrucks, an dem der Begriff hängt, auch nicht gleichgültig ſeyn.

In dieſer erweiterten Bedeutung werde ich mich denn des Worts: abſolut, bedienen, und es dem bloß comparativ- oder in beſonderer Rückſicht Gültigen entgegenſetzen; denn dieſes letztere iſt auf Bedingungen reſtringirt, jenes aber gilt ohne Reſtriction.

Nun geht der transſcendentale Vernunftbegriff jederzeit nur auf die abſolute Totalität in der Syntheſis der Bedingungen, und endigt niemals, als bey dem Schlechthin-, d. i. in jeder Beziehung, Unbedingten. Denn die reine Vernunft überläßt Alles dem Verſtande, der ſich zunächſt auf die Gegenſtände der Anſchauung oder vielmehr deren Syntheſis in der Einbildungskraft bezieht. Jene behält ſich allein die abſolute Totalität im Gebrauche der Ver-

gens diesen transscendentalen Begriffen an einem ihnen angemessenen Gebrauch in concreto fehlen, und sie mithin keinen andern Nutzen haben, als den Verstand in die Richtung zu bringen, darin sein Gebrauch, indem er aufs äußerste erweitert, zugleich mit sich selbst durchgehends einstimmig gemacht wird.

Indem wir aber hier von der Totalität der Bedingungen und dem Unbedingten, als dem gemeinschaftlichen Titel aller Vernunftbegriffe reden, so stoßen wir wiederum auf einen Ausdruck, den wir nicht entbehren, und gleichwohl, nach einer ihm durch langen Mißbrauch anhängenden Zweydeutigkeit, nicht sicher brauchen können. Das Wort absolut ist eines von den wenigen Wörtern, die in ihrer ursprünglichen Bedeutung einem Begriffe angemessen worden, welchem nach der Hand gar kein anderes Wort eben derselben Sprache genau anpaßt, und dessen Verlust, oder welches eben so viel ist, sein schwankender Gebrauch daher auch den Verlust des Begriffs selbst nach sich ziehen muß, und zwar eines Begriffs, der, weil er die Vernunft gar sehr beschäftigt, ohne großen Nachtheil aller transscendentalen Beurtheilung nicht entbehrt werden kann. Das Wort absolut wird jetzt öfters gebraucht, um bloß anzuzeigen, daß etwas von einer Sache an sich selbst betrachtet und also innerlich gelte. In dieser Bedeutung würde absolutmöglich das bedeuten, was an sich selbst (interne) möglich ist, welches in der That das Wenigste ist, was man von einem Gegenstande sagen kann. Dagegen wird es auch bisweilen gebraucht, um anzuzeigen, daß etwas in aller Beziehung (uneingeschränkt) gültig ist (z. B. die absolute Herrschaft), und absolutmöglich würde in dieser Bedeutung dasjenige bedeuten, was in aller Absicht in aller Beziehung möglich ist, welches wiederum das Meiste ist, was ich über die Möglichkeit eines Dinges sagen kann. Nun treffen zwar diese Bedeutungen mannigmal zusammen. So ist z. E. was innerlich unmöglich ist, auch in aller Beziehung, mithin absolut, unmöglich. Aber in den meisten Fällen sind sie unendlich weit

auseinander, und ich kann auf keine Weiſe ſchließen, daß, weil etwas an ſich ſelbſt möglich iſt, es darum auch in aller Beziehung, mithin abſolut-möglich ſey. Ja von der abſoluten Nothwendigkeit werde ich in der Folge zeigen, daß ſie keinesweges in allen Fällen von der innern abhänge, und alſo mit dieſer nicht als gleichbedeutend angeſehen werden müſſe. Deſſen Gegentheil innerlich unmöglich iſt, deſſen Gegentheil iſt freylich auch in aller Abſicht unmöglich, mithin iſt es ſelbſt abſolut nothwendig; aber ich kann nicht umgekehrt ſchließen, was abſolut nothwendig iſt, deſſen Gegentheil ſey innerlich unmöglich, d. i. die abſolute Nothwendigkeit der Dinge ſey eine innere Nothwendigkeit; denn dieſe innere Nothwendigkeit iſt in gewiſſen Fällen ein ganz leerer Ausdruck, mit welchem wir nicht den mindeſten Begriff verbinden können; dagegen der von der Nothwendigkeit eines Dinges in aller Beziehung (auf alles Mögliche) ganz beſondere Beſtimmungen bey ſich führt. Weil nun der Verluſt eines Begriffs von großer Anwendung in der ſpeculativen Weltweisheit dem Philoſophen niemals gleichgültig ſeyn kann, ſo hoffe ich, es werde ihm die Beſtimmung und ſorgfältige Aufbewahrung des Ausdrucks, an dem der Begriff hängt, auch nicht gleichgültig ſeyn.

In dieſer erweiterten Bedeutung werde ich mich denn des Worts: abſolut, bedienen, und es dem bloß comparativ- oder in beſonderer Rückſicht Gültigen entgegenſetzen; denn dieſes letztere iſt auf Bedingungen reſtringirt, jenes aber gilt ohne Reſtriction.

Nun geht der transſcendentale Vernunftbegriff jederzeit nur auf die abſolute Totalität in der Syntheſis der Bedingungen, und endigt niemals, als bey dem Schlechthin-, d. i. in jeder Beziehung, Unbedingten. Denn die reine Vernunft überläßt Alles dem Verſtande, der ſich zunächſt auf die Gegenſtände der Anſchauung oder vielmehr deren Syntheſis in der Einbildungskraft bezieht. Jene behält ſich allein die abſolute Totalität im Gebrauche der Ver-

ſtandesbegriffe vor, und ſucht die ſynthetiſche Einheit, welche in der Categorie gedacht wird, bis zum Schlechthin-Unbedingten hinauszuführen. Man kann daher dieſe die Vernunfteinheit der Erſcheinungen, ſo wie jene, welche die Categorie ausdrückt, Verſtandeseinheit nennen. So bezieht ſich demnach die Vernunft nur auf den Verſtandesgebrauch, und zwar nicht ſo fern dieſer den Grund möglicher Erfahrung enthält, (denn die abſolute Totalität der Bedingungen iſt kein in einer Erfahrung brauchbarer Begriff, weil keine Erfahrung unbedingt iſt), ſondern um ihm die Richtung auf eine gewiſſe Einheit vorzuſchreiben, von der der Verſtand keinen Begriff hat, und die darauf hinaus geht, alle Verſtandeshandlungen, in Anſehung eines jeden Gegenſtandes, in ein abſolutes Ganze zuſammen zu faſſen. Daher iſt der objective Gebrauch der reinen Vernunftbegriffe jederzeit transſcendent, indeſſen daß der von den reinen Verſtandesbegriffen, ſeiner Natur nach, jederzeit immanent ſeyn muß, indem er ſich bloß auf mögliche Erfahrung einſchränkt.

Ich verſtehe unter der Idee einen nothwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenſtand in den Sinnen gegeben werden kann. Alſo ſind unſere jetzt erwogene reine Vernunftbegriffe tranſsſcendentale Ideen. Sie ſind Begriffe der reinen Vernunft; denn ſie betrachten alles Erfahrungserkenntniß als beſtimmt durch eine abſolute Totalität der Bedingungen. Sie ſind nicht willkührlich erdichtet, ſondern durch die Natur der Vernunft ſelbſt aufgegeben, und beziehen ſich daher nothwendiger Weiſe auf den ganzen Verſtandesgebrauch. Sie ſind endlich transſcendent und überſteigen die Grenze aller Erfahrung, in welcher alſo niemals ein Gegenſtand vorkommen kann, der der transſcendentalen Idee adäquat wäre. Wenn man eine Idee nennt; ſo ſagt man dem Object nach (als von einem Gegenſtande des reinen Verſtandes) ſehr viel, dem Subjecte nach aber (d. i. in Anſehung ſeiner Wirklichkeit unter empiriſcher Bedingung) eben dar-

um ſehr wenig, weil ſie, als der Begriff eines Maximum, in concreto niemals congruent kann gegeben werden. Weil nun das Letztere im bloß ſpeculativen Gebrauch der Vernunft eigentlich die ganze Abſicht iſt, und die Annäherung zu einem Begriffe, der aber in der Ausübung doch niemals erreicht wird, eben ſo viel iſt, als ob der Begriff ganz und gar verfehlet würde; ſo heißt es von einem dergleichen Begriffe: er iſt nur eine Idee. So würde man ſagen können: das abſolute Ganze aller Erſcheinungen iſt nur eine Idee, denn, da wir dergleichen niemals im Bilde entwerfen können, ſo bleibt es ein Problem ohne alle Auflöſung. Dagegen, weil es im practiſchen Gebrauch des Verſtandes ganz allein um die Ausübung nach Regeln zu thun iſt, ſo kann die Idee der practiſchen Vernunft jederzeit wirklich, ob zwar nur zum Theil, in concreto gegeben werden, ja ſie iſt die unentbehrliche Bedingung jedes practiſchen Gebrauchs der Vernunft. Ihre Ausübung iſt jederzeit begrenzt und mangelhaft, aber unter nicht beſtimmbaren Grenzen, alſo jederzeit unter dem Einfluſſe des Begriffs einer abſoluten Vollſtändigkeit. Demnach iſt die practiſche Idee jederzeit höchſt fruchtbar und in Anſehung der wirklichen Handlungen unumgänglich nothwendig. In ihr hat die reine Vernunft ſogar Cauſalität, das wirklich hervorzubringen, was ihr Begriff enthält; daher kann man von der Weisheit nicht gleichſam geringſchätzig ſagen: ſie iſt nur eine Idee; ſondern eben darum, weil ſie die Idee von der nothwendigen Einheit aller möglichen Zwecke iſt, ſo muß ſie allem Practiſchen als urſprüngliche, zum wenigſten einſchränkende, Bedingung zur Regel dienen.

Ob wir nun gleich von den transſcendentalen Vernunftbegriffen ſagen müſſen: ſie ſind nur Ideen; ſo werden wir ſie doch keinesweges für überflüſſig und nichtig anzuſehen haben. Denn, wenn ſchon dadurch kein Object beſtimmt werden kann, ſo können ſie doch im Grunde und unbemerkt dem Verſtande zum Canon ſeines ausgebreiteten

und einhelligen Gebrauchs dienen, dadurch er zwar keinen Gegenstand mehr erkennt, als er nach seinen Begriffen erkennen würde, aber doch in dieser Erkenntniß besser und weiter geleitet wird. Zu geschweigen, daß sie vielleicht von den Naturbegriffen zu den practischen einen Uebergang möglich machen, und den moralischen Ideen selbst auf solche Art Haltung und Zusammenhang mit den speculativen Erkenntnissen der Vernunft verschaffen können. Ueber alles dieses muß man den Aufschluß in dem Verfolg erwarten.

Unserer Absicht gemäß setzen wir aber hier die practischen Ideen bey Seite, und betrachten daher die Vernunft nur im speculativen, und in diesem noch enger, nämlich nur im transscendentalen Gebrauch. Hier müssen wir nun denselben Weg einschlagen, den wir oben bey der Deduction der Categorien nahmen; nämlich, die logische Form der Vernunfterkenntniß erwägen, und sehen, ob nicht etwa die Vernunft dadurch auch ein Quell von Begriffen werde, Objecte an sich selbst, als synthetisch a priori bestimmt, in Ansehung einer oder der andern Function der Vernunft, anzusehen.

Vernunft, als Vermögen einer gewissen logischen Form der Erkenntniß betrachtet, ist das Vermögen zu schließen, d. i. mittelbar (durch die Subsumtion der Bedingung eines möglichen Urtheils unter die Bedingung einer gegebenen) zu urtheilen. Das gegebene Urtheil ist die allgemeine Regel (Obersatz, Major). Die Subsumtion der Bedingung eines andern möglichen Urtheils unter die Bedingung der Regel ist der Untersatz (Minor). Das wirkliche Urtheil, welches die Assertion der Regel zu dem subsumirten Falle aussagt, ist der Schlußsatz (Conclusio). Die Regel nämlich sagt etwas allgemein unter einer gewissen Bedingung. Nun findet in einem vorkommenden Falle die Bedingung der Regel statt. Also wird das, was unter jener Bedingung allgemein galt, auch in dem vorkommenden Falle (der diese Bedingung bey sich führt) als

gültig angeſehen. Man ſiehet leicht, daß die Vernunft durch Verſtandeshandlungen, welche eine Reihe von Bedingungen ausmachen, zu einem Erkenntniſſe gelange. Wenn ich zu dem Satze: alle Körper ſind veränderlich, nur dadurch gelange, daß ich von dem entfernteren Erkenntniß (worin der Begriff des Körpers noch nicht vorkommt, der aber doch davon die Bedingung enthält), anfange: alles Zuſammengeſetzte iſt veränderlich; von dieſem zu einem näheren gehe, der unter der Bedingung des erſteren ſteht: die Körper ſind zuſammengeſetzt; und von dieſem allererſt zu einem dritten, der nunmehr das entfernte Erkenntniß (veränderlich) mit dem vorliegenden verknüpft: folglich ſind die Körper veränderlich; ſo bin ich durch eine Reihe von Bedingungen (Prämiſſen) zu einer Erkenntniß (Concluſion) gelanget. Nun läßt ſich eine jede Reihe, deren Exponent (des categoriſchen oder hypothetiſchen Urtheils) gegeben iſt, fortſetzen; mithin führet eben dieſelbe Vernunfthandlung zur ratiocinatio polysyllogistica, welches eine Reihe von Schlüſſen iſt, die entweder auf der Seite der Bedingungen (per prosyllogismos), oder des Bedingten (per episyllogismos), in unbeſtimmte Weiten fortgeſetzt werden kann.

Man wird aber bald inne, daß die Kette, oder Reihe der Proſyllogismen, d. i. der gefolgerten Erkenntniſſe auf der Seite der Gründe, oder der Bedingungen zu einem gegebenen Erkenntniß, mit andern Worten: die aufſteigende Reihe der Vernunftſchlüſſe, ſich gegen das Vernunftvermögen doch anders verhalten müſſe, als die abſteigende Reihe, d. i. der Fortgang der Vernunft auf der Seite des Bedingten durch Epiſyllogismen. Denn, da im erſteren Falle das Erkenntniß (conclusio) nur als bedingt gegeben iſt; ſo kann man zu demſelben vermittelſt der Vernunft nicht anders gelangen, als wenigſtens unter der Vorausſetzung, daß alle Glieder der Reihe auf der Seite der Bedingungen gegeben ſind (Totalität in der Reihe der Prämiſſen), weil nur unter deren Vorausſetzung das vorliegende Urtheil a

priori möglich ist; dagegen auf der Seite des Bedingten, oder der Folgerungen, nur eine werdende und nicht schon ganz vorausgesetzte oder gegebene Reihe, mithin nur ein potentialer Fortgang gedacht wird. Daher, wenn eine Erkenntniß als bedingt angesehen wird, so ist die Vernunft genöthigt, die Reihe der Bedingungen in aufsteigender Linie als vollendet und ihrer Totalität nach gegeben anzusehen. Wenn aber eben dieselbe Erkenntniß zugleich als Bedingung anderer Erkenntnisse angesehen wird, die unter einander eine Reihe von Folgerungen in absteigender Linie ausmachen, so kann die Vernunft ganz gleichgültig seyn, wie weit dieser Fortgang sich a parte posteriori erstrecke, und ob gar überall Totalität dieser Reihe möglich sey; weil sie einer dergleichen Reihe zu der vor ihr liegenden Conclusion nicht bedarf, indem diese durch ihre Gründe a parte priori schon hinreichend bestimmt und gesichert ist. Es mag nun seyn, daß auf der Seite der Bedingungen die Reihe der Prämissen ein Erstes habe, als oberste Bedingung, oder nicht, und also a parte priori ohne Grenzen; so muß sie doch Totalität der Bedingung enthalten, gesetzt, daß wir niemals dahin gelangen könnten, sie zu fassen, und die ganze Reihe muß unbedingt wahr seyn, wenn das Bedingte, welches als eine daraus entspringende Folgerung angesehen wird, als wahr gelten soll. Dieses ist eine Foderung der Vernunft, die ihr Erkenntniß als a priori bestimmt und als nothwendig ankündigt, entweder an sich selbst, und dann bedarf es keiner Gründe, oder, wenn es abgeleitet ist, als ein Glied einer Reihe von Gründen, die selbst unbedingter Weise wahr ist.

Des

Erſten Buchs

der transſcendentalen Dialectik

Dritter Abſchnitt.

Syſtem der transſcendentalen Ideen.

Wir haben es hier nicht mit einer logiſchen Dialectik zu thun, welche von allem Inhalte der Erkenntniß abſtrahirt, und lediglich den falſchen Schein in der Form der Vernunftſchlüſſe aufdeckt, ſondern mit einer transſcendentalen, welche völlig a priori den Urſprung gewiſſer Erkenntniſſe aus reiner Vernunft, und geſchloſſener Begriffe, deren Gegenſtand empiriſch gar nicht gegeben werden kann, die alſo gänzlich außer dem Vermögen des reinen Verſtandes liegen, enthalten ſoll. Wir haben aus der natürlichen Beziehung, die der transſcendentale Gebrauch unſerer Erkenntniß, ſowohl in Schlüſſen, als Urtheilen, auf den logiſchen haben muß, abgenommen: daß es nur drey Arten von dialectiſchen Schlüſſen geben werde, die ſich auf die dreyerley Schlußarten beziehen, durch welche Vernunft aus Principien zu Erkenntniſſen gelangen kann, und daß in Allem ihr Geſchäfte ſey, von der bedingten Syntheſis, an die der Verſtand jederzeit gebunden bleibt, zur unbedingten aufzuſteigen, die er niemals erreichen kann.

Nun iſt das Allgemeine aller Beziehung, die unſere Vorſtellungen haben können, 1) die Beziehung aufs Subject, 2) die Beziehung auf Objecte, und zwar entweder als Erſcheinungen, oder als Gegenſtände des Denkens überhaupt. Wenn man dieſe Untereintheilung mit der obern verbindet, ſo iſt alles Verhältniß der Vorſtellungen, davon wir uns entweder einen Begriff, oder Idee machen können, dreyfach: 1. das Verhältniß zum Subject, 2. zum Mannigfaltigen des Objects in der Erſcheinung, 3. zu allen Dingen überhaupt.

Nun haben es alle reine Begriffe überhaupt mit der synthetischen Einheit der Vorstellungen, Begriffe der reinen Vernunft (transscendentale Ideen) aber mit der unbedingten synthetischen Einheit aller Bedingungen überhaupt zu thun. Folglich werden alle transscendentale Ideen sich unter drey Classen bringen lassen, davon die erste die absolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subjects, die zweyte die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung, die dritte die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt enthält.

Das denkende Subject ist der Gegenstand der Psychologie, der Inbegriff aller Erscheinungen (die Welt), der Gegenstand der Cosmologie, und das Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von Allem, was gedacht werden kann, enthält (das Wesen aller Wesen), der Gegenstand aller Theologie. Also giebt die reine Vernunft die Idee zu einer transscendentalen Seelenlehre (psychologia rationalis), zu einer transscendentalen Weltwissenschaft (cosmologia rationalis), endlich auch zu einer transscendentalen Gotteserkenntniß (theologia transscendentalis) an die Hand. Der bloße Entwurf sogar zu einer sowohl als der andern dieser Wissenschaften schreibt sich gar nicht von dem Verstande her, selbst wenn er gleich mit dem höchsten logischen Gebrauche der Vernunft, d. i. allen erdenklichen Schlüssen, verbunden wäre, um von einem Gegenstande desselben (Erscheinung) zu allen anderen bis in die entlegensten Glieder der empirischen Synthesis fortzuschreiten, sondern ist lediglich ein reines und ächtes Product, oder Problem, der reinen Vernunft.

Was unter diesen drey Titeln aller transscendentalen Ideen für modi der reinen Vernunftbegriffe stehen, wird in dem folgenden Hauptstücke vollständig dargelegt werden. Sie laufen am Faden der Categorien fort. Denn die reine Vernunft bezieht sich niemals geradezu auf Gegenstände, sondern auf die Verstandesbegriffe von den-

ſelben. Eben ſo wird ſich auch nur in der völligen Ausführung deutlich machen laſſen, wie die Vernunft lediglich durch den ſynthetiſchen Gebrauch eben derſelben Function, deren ſie ſich zum categoriſchen Vernunftſchluſſe bedient, nothwendiger Weiſe auf den Begriff der abſoluten Einheit des denkenden Subjects kommen müſſe, wie das logiſche Verfahren in hypothetiſchen Ideen die vom Schlechthin-Unbedingten in einer Reihe gegebener Bedingungen, endlich die bloße Form des disjunctiven Vernunftſchluſſes den höchſten Vernunftbegriff von einem Weſen aller Weſen nothwendiger Weiſe nach ſich ziehen müſſe; ein Gedanke, der beym erſten Anblick äußerſt paradox zu ſeyn ſcheint.

Von dieſen transſcendentalen Ideen iſt eigentlich keine objective Deduction möglich, ſo wie wir ſie von den Categorien liefern konnten. Denn in der That haben ſie keine Beziehung auf irgend ein Object, was ihnen congruent gegeben werden könnte, eben darum, weil ſie nur Ideen ſind. Aber eine ſubjective Ableitung derſelben aus der Natur unſerer Vernunft konnten wir unternehmen, und die iſt im gegenwärtigen Hauptſtücke auch geleiſtet worden.

Man ſieht leicht, daß die reine Vernunft nichts Anders zur Abſicht habe, als die abſolute Totalität der Syntheſis auf der Seite der Bedingungen (es ſey der Inhärenz, oder der Dependenz, oder der Concurrenz), und daß ſie mit der abſoluten Vollſtändigkeit von Seiten des Bedingten nichts zu ſchaffen habe. Denn nur allein jener bedarf ſie, um die ganze Reihe der Bedingungen vorauszuſetzen, und ſie dadurch dem Verſtande a priori zu geben. Iſt aber eine vollſtändig (und unbedingt) gegebene Bedingung einmal da, ſo bedarf es nicht mehr eines Vernunftbegriffs in Anſehung der Fortſetzung der Reihe; denn der Verſtand thut jeden Schritt abwärts, von der Bedingung zum Bedingten, von ſelber. Auf ſolche Weiſe dienen die transſcendentalen Ideen nur zum Aufſteigen in der Reihe der Bedingungen, bis zum Unbe-

dingten, d. i. zu den Principien. In Ansehung des Hinabgehens zum Bedingten aber giebt es zwar einen weit erstreckten logischen Gebrauch, den unsere Vernunft von den Verstandesgesetzen macht, aber gar keinen transscendentalen, und, wenn wir uns von der absoluten Totalität einer solchen Synthesis (des progressus) eine Idee machen, z. B. von der ganzen Reihe aller künftigen Weltveränderungen, so ist dieses ein Gedankending (ens rationis), welches nur willkührlich gedacht, und nicht durch die Vernunft nothwendig vorausgesetzt wird. Denn zur Möglichkeit des Bedingten wird zwar die Totalität seiner Bedingungen, aber nicht seiner Folgen vorausgesetzt. Folglich ist ein solcher Begriff keine transscendentale Idee, mit der wir es doch hier lediglich zu thun haben.

Zuletzt wird man auch gewahr: daß unter den transscendentalen Ideen selbst ein gewisser Zusammenhang und Einheit hervorleuchte, und daß die reine Vernunft, vermittelst ihrer, alle ihre Erkenntnisse in ein System bringe. Von der Erkenntniß seiner selbst (der Seele) zur Welterkenntniß, und, vermittelst dieser, zum Urwesen fortzugehen, ist ein so natürlicher Fortschritt, daß er dem logischen Fortgange der Vernunft von den Prämissen zum Schlußsatze ähnlich scheint *). Ob nun hier wirklich eine

*) Die Metaphysik hat zum eigentlichen Zwecke ihrer Nachforschung nur drey Ideen: Gott, Freyheit, und Unsterblichkeit, so daß der zweyte Begriff, mit dem ersten verbunden, auf den dritten, als einen nothwendigen Schlußsatz, führen soll. Alles, womit sich diese Wissenschaft sonst beschäftigt, dient ihr bloß zum Mittel, um zu diesen Ideen und ihrer Realität zu gelangen. Sie bedarf sie nicht zum Behuf der Naturwissenschaft, sondern um über die Natur hinaus zu kommen. Die Einsicht in dieselben würde Theologie, Moral, und durch beyder Verbindung, Religion, mithin die höchsten Zwecke unseres Daseyns, bloß vom speculativen Vernunftvermögen und sonst von nichts Anderem abhängig machen. In einer systematischen Vorstellung jener Ideen würde die angeführte Ordnung, als die synthetische, die schicklichste seyn, aber in der Bearbeitung, die vor ihr nothwendig vorhergehen muß, wird die analytische, welche diese Ordnung umkehrt, dem Zwecke angemessener seyn, um, indem wir von demjenigen, was uns Erfahrung unmittelbar an die Hand

Verwandtſchaft von der Art, als zwiſchen dem logiſchen und transſcendentalen Verfahren, in geheim zum Grunde liege, iſt auch eine von den Fragen, deren Beantwortung man in dem Verfolg dieſer Unterſuchungen allererſt erwarten muß. Wir haben vorläufig unſern Zweck ſchon erreicht, da wir die transſcendentalen Begriffe der Vernunft, die ſich ſonſt gewöhnlich in der Theorie der Philoſophen unter andere miſchen, ohne daß dieſe ſie einmal von Verſtandesbegriffen gehörig unterſcheiden, aus dieſer zweydeutigen Lage haben herausziehen, ihren Urſprung und dadurch zugleich ihre beſtimmte Zahl, über die es gar keine mehr geben kann, angeben und ſie in einem ſyſtematiſchen Zuſammenhange haben vorſtellen können, wodurch ein beſonderes Feld für die reine Vernunft abgeſteckt und eingeſchränkt wird.

Der
Transſcendentalen Dialectik
Zweytes Buch.
Von den
dialectiſchen Schlüſſen der reinen Vernunft.

Man kann ſagen, der Gegenſtand einer bloßen transſcendentalen Idee ſey etwas, wovon man keinen Begriff hat, obgleich dieſe Idee ganz nothwendig in der Vernunft nach ihren urſprünglichen Geſetzen erzeugt worden. Denn in der That iſt auch von einem Gegenſtande, der der Foderung der Vernunft adäquat ſeyn ſoll, kein Verſtandesbe-

giebt, der Seelenlehre, zur Weltlehre, und von da bis zur Erkenntniß Gottes fortgehen, unſeren großen Entwurf zu vollziehen.

griff möglich, d. i. ein solcher, welcher in einer möglichen Erfahrung gezeigt und anschaulich gemacht werden kann. Besser würde man sich doch, und mit weniger Gefahr des Mißverständnisses, ausdrücken, wenn man sagte: daß wir vom Object, welches einer Idee correspondirt, keine Kenntniß, obzwar einen problematischen Begriff, haben können.

Nun beruhet wenigstens die transscendentale (subjective) Realität der reinen Vernunftbegriffe darauf, daß wir durch einen nothwendigen Vernunftschluß auf solche Ideen gebracht werden. Also wird es Vernunftschlüsse geben, die keine empirische Prämissen enthalten, und vermittelst deren wir von etwas, das wir kennen, auf etwas Anderes schließen, wovon wir noch keinen Begriff haben, und dem wir gleichwohl, durch einen unvermeidlichen Schein, objective Realität geben. Dergleichen Schlüsse sind in Ansehung ihres Resultats also eher vernünftelnde, als Vernunftschlüsse zu nennen; wiewohl sie ihrer Veranlassung wegen wohl den letzteren Namen führen können, weil sie doch nicht erdichtet, oder zufällig entstanden, sondern aus der Natur der Vernunft entsprungen sind. Es sind Sophisticationen, nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals los werden kann.

Dieser dialectischen Vernunftschlüsse giebt es also nur dreyerley Arten, so vielfach, als die Ideen sind, auf die ihre Schlußsätze auslaufen. In dem Vernunftschlusse der erſten Claſſe schließe ich von dem transscendentalen Begriffe des Subjects, der nichts Mannigfaltiges enthält, auf die absolute Einheit dieses Subjects selber, von welchem ich auf diese Weise gar keinen Begriff habe. Diesen dialectischen Schluß werde ich den transscendentalen Paralogismus nennen. Die zweyte Claſſe der vernünftelnden Schlüsse ist auf den transscendentalen Begriff der abso-

absoluten Totalität der Reihe der Bedingungen zu einer gegebenen Erscheinung überhaupt, angelegt, und ich schließe daraus, daß ich von der unbedingten synthetischen Einheit der Reihe auf einer Seite, jederzeit einen sich selbst widersprechenden Begriff habe, auf die Richtigkeit der entgegenstehenden Einheit, wovon ich gleichwohl auch keinen Begriff habe. Den Zustand der Vernunft bey diesen dialectischen Schlüssen werde ich die Antinomie der reinen Vernunft nennen. Endlich schließe ich, nach der dritten Art vernünftelnder Schlüsse, von der Totalität der Bedingungen, Gegenstände überhaupt, so fern sie mir gegeben werden können, zu denken, auf die absolute synthetische Einheit aller Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt, d. i. von Dingen, die ich nach ihrem bloßen transscendentalen Begriff nicht kenne, auf ein Wesen aller Wesen, welches ich durch einen transscendentalen Begriff noch weniger kenne und von dessen unbedingter Nothwendigkeit ich mir keinen Begriff machen kann. Diesen dialectischen Vernunftschluß werde ich Ideal der reinen Vernunft nennen.

Des
Zweyten Buchs
der transscendentalen Dialectik
Erstes Hauptstück.
Von den
Paralogismen der reinen Vernunft.

Der logische Paralogismus besteht in der Falschheit eines Vernunftschlusses der Form nach, sein Inhalt mag übrigens seyn, welcher er wolle. Ein transscendentaler Paralogismus aber hat einen transscendentalen Grund: der Form nach falsch zu schließen. Auf solche Weise wird ein dergleichen Fehlschluß in der Natur der Menschenver-

nunft seinen Grund haben, und eine unvermeidliche, obzwar nicht unauflösliche, Illusion bey sich führen.

Jetzt kommen wir auf einen Begriff, der oben, in der allgemeinen Liste der transscendentalen Begriffe, nicht verzeichnet worden, und dennoch dazu gezählt werden muß, ohne doch darum jene Tafel im mindesten zu verändern und für mangelhaft zu erklären. Dieses ist der Begriff, oder, wenn man lieber will, das Urtheil: Ich denke. Man sieht aber leicht, daß er das Vehikel aller Begriffe überhaupt, und mithin auch der transscendentalen sey, und also unter diesen jederzeit mit begriffen werde, und daher eben sowohl transscendental sey, aber keinen besondern Titel haben könne, weil er nur dazu dient, alles Denken, als zum Bewußtseyn gehörig, aufzuführen. Indessen, so rein er auch vom Empirischen (dem Eindrucke der Sinne) ist, so dient er doch dazu, zweyerley Gegenstände aus der Natur unserer Vorstellungskraft zu unterscheiden. Ich, als denkend, bin ein Gegenstand des inneren Sinnes, und heiße Seele. Dasjenige, was ein Gegenstand äußerer Sinne ist, heißt Körper. Demnach bedeutet der Ausdruck ich, als ein denkend Wesen, schon den Gegenstand der Psychologie, welche die rationale Seelenlehre heißen kann, wenn ich von der Seele nichts weiter zu wissen verlange, als was unabhängig von aller Erfahrung (welche mich näher und in concreto bestimmt) aus diesem Begriffe Ich, so fern er bey allem Denken vorkommt, geschlossen werden kann.

Die rationale Seelenlehre ist nun wirklich ein Unternehmen von dieser Art; denn, wenn das mindeste Empirische meines Denkens, irgend eine besondere Wahrnehmung meines inneren Zustandes, noch unter die Erkenntnißgründe dieser Wissenschaft gemischt würde, so wäre sie nicht mehr rationale, sondern empirische Seelenlehre. Wir haben also schon eine angebliche Wissenschaft von uns, welche auf dem einzigen Satze: Ich denke, erbaut worden, und deren Grund oder Ungrund wir hier ganz schicklich, und der Natur einer Transscendental-

Philosophie gemäß untersuchen können. Man darf sich daran nicht stoßen, daß ich doch an diesem Satze, der die Wahrnehmung seiner selbst ausdrückt, eine innere Erfahrung habe, und mithin die rationale Seelenlehre, welche darauf erbaut wird, niemals rein, sondern zum Theil auf ein empirisches Principium gegründet sey. Denn diese innere Wahrnehmung ist nichts weiter, als die bloße Apperception: Ich denke; welche sogar alle transscendentale Begriffe möglich macht, in welchen es heißt: Ich denke die Substanz, die Ursache ꝛc. Denn innere Erfahrung überhaupt und deren Möglichkeit, oder Wahrnehmung überhaupt und deren Verhältniß zu anderer Wahrnehmung, ohne daß irgend ein besonderer Unterschied derselben und Bestimmung empirisch gegeben ist, kann nicht als empirische Erkenntniß, sondern muß als Erkenntniß des Empirischen überhaupt angesehen werden, und gehört zur Untersuchung der Möglichkeit einer jeden Erfahrung, welche allerdings transscendental ist. Das mindeste Object der Wahrnehmung (z. B. nur Lust oder Unlust), welche zu der allgemeinen Vorstellung des Selbstbewußtseyns hinzu käme, würde die rationale Psychologie sogleich in eine empirische verwandeln.

Ich denke, ist der alleinige Text der rationalen Psychologie, aus welchem sie ihre ganze Weisheit auswickeln soll. Man sieht leicht, daß dieser Gedanke, wenn er auf einen Gegenstand (mich selbst) bezogen werden soll, nichts Anders, als transscendentale Prädicate desselben enthalten könne; weil das mindeste empirische Prädicat die rationale Reinigkeit und Unabhängigkeit der Wissenschaft von aller Erfahrung, verderben würde.

Wir werden aber hier bloß dem Leitfaden der Categorien zu folgen haben, nur, da hier zuerst ein Ding, Ich, als denkend Wesen, gegeben worden, so werden wir zwar die obige Ordnung der Categorien unter einander, wie sie in ihrer Tafel vorgestellet ist, nicht verandern, aber doch hier von der Categorie der Substanz anfangen, dadurch ein Ding an sich selbst vorgestellet wird, und so ihrer

Reihe rückwärts nachgehen. Die Topik der rationalen Seelenlehre, woraus alles Uebrige, was sie nur enthalten muß, abgeleitet werden muß, ist demnach folgende:

1.

Die Seele ist

Substanz.

2.

Ihrer Qualität nach

einfach.

3.

Den verschiedenen Zeiten nach, in welchen sie da ist, numerisch-identisch, d. i. Einheit (nicht Vielheit).

4.

Im Verhältnisse

zu möglichen Gegenständen im Raume *).

Aus diesen Elementen entspringen alle Begriffe der reinen Seelenlehre, lediglich durch die Zusammensetzung, ohne im mindesten ein anderes Principium zu erkennen. Diese Substanz, bloß als Gegenstand des inneren Sinnes, giebt den Begriff der Immaterialität; als einfache Substanz, der Incorruptibilität; die Identität derselben, als intellectueller Substanz, giebt die Personalität; alle diese drey Stücke zusammen die Spiritualität; das Verhältniß zu den Gegenständen im Raume giebt

*) Der Leser, der aus diesen Ausdrücken, in ihrer transscendentalen Abgezogenheit, nicht so leicht den psychologischen Sinn derselben, und warum das letztere Attribut der Seele zur Categorie der Existenz gehöre, errathen wird, wird sie in dem Folgenden hinreichend erklärt und gerechtfertigt finden. Uebrigens habe ich wegen der lateinischen Ausdrücke, die statt der gleichbedeutenden deutschen, wider den Geschmack der guten Schreibart, eingeflossen sind, sowohl bey diesem Abschnitte, als auch in Ansehung des ganzen Werks, zur Entschuldigung anzuführen: daß ich lieber etwas der Zierlichkeit der Sprache habe entziehen, als den Schulgebrauch durch die mindeste Unverständlichkeit erschweren wollen.

das Commercium mit Körpern; mithin ſtellet ſie die denkende Subſtanz, als das Principium des Lebens in der Materie, d. i. ſie als Seele (anima) und als den Grund der Animalität vor; dieſe durch die Spiritualität eingeſchränkt, Immortalität.

Hierauf beziehen ſich nun vier Paralogismen einer transſcendentalen Seelenlehre, welche fälſchlich für eine Wiſſenſchaft der reinen Vernunft, von der Natur unſeres denkenden Weſens, gehalten wird. Zum Grunde derſelben können wir aber nichts Anders legen, als die einfache und für ſich ſelbſt an Inhalt gänzlich leere Vorſtellung: Ich; von der man nicht einmal ſagen kann, daß ſie ein Begriff ſey, ſondern ein bloßes Bewußtſeyn, das alle Begriffe begleitet. Durch dieſes Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denket, wird nun nichts weiter, als ein transſcendentales Subject der Gedanken vorgeſtellt = x, welches nur durch die Gedanken, die ſeine Prädicate ſind, erkannt wird, und wovon wir, abgeſondert, niemals den mindeſten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beſtändigen Cirkel herumdrehen, indem wir uns ſeiner Vorſtellung jederzeit ſchon bedienen müſſen, um irgend etwas von ihm zu urtheilen, eine Unbequemlichkeit, die davon nicht zu trennen iſt, weil das Bewußtſeyn an ſich nicht ſowohl eine Vorſtellung iſt, die ein beſonderes Object unterſcheidet, ſondern eine Form derſelben überhaupt, ſo fern ſie Erkenntniß genannt werden ſoll; denn vor der allein kann ich ſagen, daß ich dadurch irgend etwas denke.

Es muß aber gleich anfangs befremdlich ſcheinen, daß die Bedingung, unter der ich überhaupt denke, und die mithin bloß eine Beſchaffenheit meines Subjects iſt, zugleich für Alles, was denkt, gültig ſeyn ſolle, und daß wir auf einen empiriſch ſcheinenden Satz ein apodictiſches und allgemeines Urtheil zu gründen uns anmaßen können, nämlich: daß Alles, was denkt, ſo beſchaffen ſey, als der Ausſpruch des Selbſtbewußtſeyns es an mir ausſagt. Die Urſache aber hievon liegt darin: daß wir den Dingen a priori alle die

Eigenschaften nothwendig beylegen müssen, die die Bedingungen ausmachen, unter welchen wir sie allein denken. Nun kann ich von einem denkenden Wesen durch keine äußere Erfahrung, sondern bloß durch das Selbstbewußtseyn die mindeste Vorstellung haben. Also sind dergleichen Gegenstände nichts weiter, als die Uebertragung dieses meines Bewußtseyns auf andere Dinge, welche nur dadurch als denkende Wesen vorgestellt werden. Der Satz: Ich denke, wird aber hiebey nur problematisch genommen; nicht so fern er eine Wahrnehmung von einem Daseyn enthalten mag, (das Cartesianische cogito, ergo sum), sondern seiner bloßen Möglichkeit nach, um zu sehen, welche Eigenschaften aus einem so einfachen Satze auf das Subject desselben (es mag dergleichen nun existiren oder nicht) fließen mögen.

Läge unserer reinen Vernunfterkenntniß von denkenden Wesen überhaupt mehr, als das cogito, zum Grunde; würden wir die Beobachtungen, über das Spiel unserer Gedanken und die daraus zu schöpfenden Naturgesetze des denkenden Selbst, auch zu Hülfe nehmen: so würde eine empirische Psychologie entspringen, welche eine Art der Physiologie des inneren Sinnes seyn würde, und vielleicht die Erscheinungen derselben zu erklären, niemals aber dazu dienen könnte, solche Eigenschaften, die gar nicht zur möglichen Erfahrung gehören (als die des Einfachen) zu eröffnen, noch von denkenden Wesen überhaupt etwas, das ihre Natur betrifft, apodictisch zu lehren; sie wäre also keine rationale Psychologie.

Da nun der Satz: Ich denke (problematisch genommen), die Form eines jeden Verstandesurtheils überhaupt enthält, und alle Categorien als ihr Vehikel begleitet; so ist klar, daß die Schlüsse aus demselben einen bloß transscendentalen Gebrauch des Verstandes enthalten können, welcher alle Beymischung der Erfahrung ausschlägt, und von dessen Fortgang wir, nach dem, was wir oben gezeigt haben, uns schon zum Voraus keinen vortheilhaften Begriff machen können. Wir wollen ihn also durch alle Prä-

dicamente der reinen Seelenlehre mit einem critiſchen Auge verfolgen, doch um der Kürze willen ihre Prüfung in einem ununterbrochenen Zuſammenhange fortgehen laſſen.

Zuvörderſt kann folgende allgemeine Bemerkung unſere Achtſamkeit auf dieſe Schlußart ſtärken. Nicht dadurch, daß ich bloß denke, erkenne ich irgend ein Object, ſondern nur dadurch, daß ich eine gegebene Anſchauung in Abſicht auf die Einheit des Bewußtſeyns, darin alles Denken beſteht, beſtimme, kann ich irgend einen Gegenſtand erkennen. Alſo erkenne ich mich nicht ſelbſt dadurch, daß ich mich meiner als denkend bewußt bin, ſondern wenn ich mir der Anſchauung meiner ſelbſt, als in Anſehung der Function des Denkens beſtimmt, bewußt bin. Alle modi des Selbſtbewußtſeyns im Denken, an ſich, ſind daher noch keine Verſtandesbegriffe von Objecten (Categorien), ſondern bloße logiſche Functionen, die dem Denken gar keinen Gegenſtand, mithin mich ſelbſt auch nicht als Gegenſtand, zu erkennen geben. Nicht das Bewußtſeyn des Beſtimmenden, ſondern nur die des beſtimmbaren Selbſt, d. i. meiner inneren Anſchauung (ſo fern ihr Mannigfaltiges der allgemeinen Bedingung der Einheit der Apperception im Denken gemäß verbunden werden kann), iſt das Object.

1) In allen Urtheilen bin ich nun immer das beſtimmende Subject desjenigen Verhältniſſes, welches das Urtheil ausmacht. Daß aber Ich, der ich denke, im Denken immer als Subject, und als etwas, was nicht bloß wie Prädicat dem Denken anhänge, betrachtet werden kann, gelten müſſe, iſt ein apodictiſcher und ſelbſt identiſcher Satz; aber er bedeutet nicht, daß ich, als Object, ein, für mich, ſelbſt beſtehendes Weſen, oder Subſtanz ſey. Das Letztere geht ſehr weit, erfodert daher auch Data, die im Denken gar nicht angetroffen werden, vielleicht (ſo fern ich bloß das denkende als ein ſolches betrachte) mehr als ich überall (in ihm) jemals antreffen werde.

2) Daß das Ich der Apperception, folglich in jedem Denken, ein Singular ſey, der nicht in eine Vielheit

der Subjecte, aufgelöset werden kann, mithin ein logisch einfaches Subject bezeichne, liegt schon im Begriffe des Denkens, ist folglich ein analytischer Satz; aber das bedeutet nicht, daß das denkende Ich eine einfache Substanz sey, welches ein synthetischer Satz seyn würde. Der Begriff der Substanz bezieht sich immer auf Anschauungen, die bey mir nicht anders als sinnlich seyn können, mithin ganz außer dem Felde des Verstandes und seinem Denken liegen, von welchem doch eigentlich hier nur geredet wird, wenn gesagt wird, daß das Ich im Denken einfach sey. Es wäre auch wunderbar, wenn ich das, was sonst so viele Anstalt erfodert, um in dem, was die Anschauung darlegt, das zu unterscheiden, was darin Substanz sey; noch mehr aber, ob diese auch einfach seyn könne (wie bey den Theilen der Materie), hier so geradezu in der ärmsten Vorstellung unter allen, gleichsam wie durch eine Offenbarung, gegeben würde.

3) Der Satz der Identität meiner selbst bey allem Mannigfaltigen, dessen ich mir bewußt bin, ist ein eben so wohl in den Begriffen selbst liegender, mithin analytischer Satz; aber diese Identität des Subjects, deren ich mir in allen seinen Vorstellungen bewußt werden kann, betrifft nicht die Anschauung desselben, dadurch es als Object gegeben ist, kann also auch nicht die Identität der Person bedeuten, wodurch das Bewußtseyn der Identität seiner eigenen Substanz, als denkenden Wesens, in allem Wechsel der Zustände verstanden wird, wozu, um sie zu beweisen, es mit der bloßen Analysis des Satzes, ich denke, nicht ausgerichtet seyn, sondern verschiedene synthetische Urtheile, welche sich auf die gegebene Anschauung gründen, würden erfodert werden.

4) Ich unterscheide meine eigene Existenz, als eines denkenden Wesens, von andern Dingen außer mir (wozu auch mein Körper gehört), ist eben sowohl ein analytischer Satz; denn andere Dinge sind solche, die ich als von mir unterschieden denke. Aber ob dieses Bewußtseyn meiner selbst ohne Dinge außer mir, dadurch mir Vorstellungen ge-

geben werden, gar möglich sey, und ich also bloß als denkend Wesen (ohne Mensch zu seyn) existiren könne, weiß ich dadurch gar nicht.

Also ist durch die Analysis des Bewußtseyns meiner selbst im Denken überhaupt, in Ansehung der Erkenntniß meiner selbst als Objects, nicht das Mindeste gewonnen. Die logische Erörterung des Denkens überhaupt wird fälschlich für eine metaphysische Bestimmung des Objects gehalten.

Ein großer, ja sogar der einzige Stein des Anstoßes wider unsere ganze Critik würde es seyn, wenn es eine Möglichkeit gäbe, a priori zu beweisen, daß alle denkende Wesen an sich einfache Substanzen sind, als solche also (welches eine Folge aus dem nämlichen Beweisgrunde ist) Persönlichkeit unzertrennlich bey sich führen, und sich ihrer von aller Materie abgesonderten Existenz bewußt seyn. Denn auf diese Art hätten wir doch einen Schritt über die Sinnenwelt hinaus gethan, wir wären in das Feld der Noumenen getreten, und nun spräche uns niemand die Befugniß ab, in diesem uns weiter auszubreiten, anzubauen, und, nachdem einen jeden sein Glücksstern begünstigt, darin Besitz zu nehmen. Denn der Satz: ein jedes denkende Wesen, als ein solches, ist einfache Substanz, ist ein synthetischer Satz a priori, weil er erstlich über den ihm zum Grunde gelegten Begriff hinaus geht und die Art des Daseyns zum Denken überhaupt hinzuthut, und zweytens zu jenem Begriffe ein Prädicat (der Einfachheit) hinzufügt, welches in gar keiner Erfahrung gegeben werden kann. Also sind synthetische Sätze a priori nicht bloß, wie wir behauptet haben, in Beziehung auf Gegenstände möglicher Erfahrung, und zwar als Principien der Möglichkeit dieser Erfahrung selbst, thunlich und zulässig, sondern sie können auch auf Dinge überhaupt und an sich selbst gehen, welche Folgerung dieser ganzen Critik ein Ende macht und gebieten würde, es beym Alten bewenden zu lassen. Allein die Gefahr ist hier nicht so groß, wenn man der Sache näher tritt.

In dem Verfahren der rationalen Psychologie herrscht ein Paralogism, der durch folgenden Vernunftschluß dargestellt wird.

Was nicht anders als Subject gedacht werden kann, existirt auch nicht anders als Subject, und ist also Substanz.

Nun kann ein denkendes Wesen, bloß als ein solches betrachtet, nicht anders als Subject gedacht werden.

Also existirt es auch nur als ein solches, d. i. als Substanz.

Im Obersatze wird von einem Wesen geredet, das überhaupt in jeder Absicht, folglich auch so wie es in der Anschauung gegeben werden mag, gedacht werden kann. Im Untersatze aber ist nur von demselben die Rede, so fern es sich selbst, als Subject, nur relativ auf das Denken und die Einheit des Bewußtseyns, nicht aber zugleich in Beziehung auf die Anschauung, wodurch sie als Object zum Denken gegeben wird, betrachtet. Also wird per sophisma figurae dictionis, mithin durch einen Trugschluß die Conclusion gefolgert. *)

Daß diese Auflösung des berühmten Arguments in einen Paralogism so ganz richtig sey, erhellet deutlich, wenn

*) Das Denken wird in beyden Prämissen in ganz verschiedener Bedeutung genommen; im Obersatze, wie es auf ein Object überhaupt (mithin wie es in der Anschauung gegeben werden mag) geht; im Untersatze aber nur, wie es in der Beziehung auf Selbstbewußtseyn bestehet, wobey also an gar keine Object gedacht wird, sondern nur die Beziehung auf Sich, als Subject (als die Form des Denkens), vorgestellt wird. Im ersteren wird von Dingen geredet, die nichts anders als Subjecte gedacht werden können: im zweyten aber nicht von Dingen, sondern vom Denken (indem man von allem Objecte abstrahirt), in welchem das Ich immer zum Subject des Bewußtseyns dient; daher im Schlußsatze nicht folgen kann: ich kann nicht anders als Subject existiren, sondern nur: ich kann im Denken meiner Existenz mich nur zum Subject des Urtheils brauchen, welches ein identischer Satz ist, der schlechterdings nichts über die Art meines Daseyns eröffnet.

man die allgemeine Anmerkung zur systematischen Vorstellung der Grundsätze und den Abschnitt von den Noumenen hiebey nachsehen will, da bewiesen worden, daß der Begriff eines Dinges, was für sich selbst als Subject, nicht aber als bloßes Prädicat existiren kann, noch gar keine objective Realität bey sich führe, d. i. daß man nicht wissen könne, ob ihm überall ein Gegenstand zukommen könne, indem man die Möglichkeit einer solchen Art zu existiren nicht einsieht, folglich daß es schlechterdings keine Erkenntniß abgebe. Soll er also unter die Benennung einer Substanz ein Object, das gegeben werden kann, anzeigen; soll er ein Erkenntniß werden: so muß eine beharrliche Anschauung, als die unentbehrliche Bedingung der objectiven Realität eines Begriffs, nämlich das, wodurch allein der Gegenstand gegeben wird, zum Grunde gelegt werden. Nun haben wir aber in der inneren Anschauung gar nichts Beharrliches, denn das Ich ist nur das Bewußtseyn meines Denkens; also fehlt es uns auch, wenn wir bloß beym Denken stehen bleiben, an der nothwendigen Bedingung, den Begriff der Substanz, d. i. eines für sich bestehenden Subjects, auf sich selbst als denkend Wesen anzuwenden, und die damit verbundene Einfachheit der Substanz fällt mit der objectiven Realität des Begriffs gänzlich weg, und wird in eine bloß logische qualitative Einheit des Selbstbewußtseyns im Denken überhaupt, das Subject mag zusammengesetzt seyn oder nicht, verwandelt.

Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele.

Dieser scharfsinnige Philosoph merkte bald in dem gewöhnlichen Argumente, dadurch bewiesen werden soll, daß die Seele (wenn man einräumt, sie sey ein einfaches Wesen) nicht durch Zertheilung zu seyn aufhören könne, einen Mangel der Zulänglichkeit zu der Absicht, ihr die nothwendige Fortdauer zu sichern, indem man noch ein Aufhören ihres Daseyns durch Verschwinden annehmen könnte. In

seinem Phädon suchte er nun diese Vergänglichkeit, welche eine wahre Vernichtung seyn würde, von ihr dadurch abzuhalten, daß er sich zu beweisen getraute, ein einfaches Wesen könne gar nicht aufhören zu seyn, weil, da es gar nicht vermindert werden, und also nach und nach etwas an seinem Daseyn verlieren, und so allmälig in Nichts verwandelt werden könne (indem es keine Theile, also auch keine Vielheit in sich habe), zwischen einem Augenblicke, darin es ist, und dem andern, darin es nicht mehr ist, gar keine Zeit angetroffen werden würde, welches unmöglich ist. — Allein er bedachte nicht, daß, wenn wir gleich der Seele diese einfache Natur einräumen, da sie nämlich kein Mannigfaltiges außer einander, mithin keine extensive Größe enthält, man ihr doch, so wenig wie irgend einem Existirenden, intensive Größe, d. i. einen Grad der Realität in Ansehung aller ihrer Vermögen, ja überhaupt alles dessen, was das Daseyn ausmacht, ableugnen könne, welcher durch alle unendlich viele kleinere Grade abzunehmen, und so die vorgebliche Substanz (das Ding, dessen Beharrlichkeit nicht sonst schon fest steht), obgleich nicht durch Zertheilung, doch durch allmälige Nachlassung (remissio) ihrer Kräfte (mithin durch Elanguescenz, wenn es mir erlaubt ist, mich dieses Ausdrucks zu bedienen), in Nichts verwandelt werden könne. Denn selbst das Bewußtseyn hat jederzeit einen Grad, der immer noch vermindert werden kann *), folglich

*) Klarheit ist nicht, wie die Logiker sagen, das Bewußtseyn einer Vorstellung; denn ein gewisser Grad des Bewußtseyns, der aber zur Erinnerung nicht zureicht, muß selbst in manchen dunkelen Vorstellungen anzutreffen seyn, weil ohne alles Bewußtseyn wir in der Verbindung dunkeler Vorstellungen keinen Unterschied machen würden, welches wir doch bey den Merkmalen mancher Begriffe (wie der von Recht und Billigkeit, und des Tonkünstlers, wenn er viele Noten im Phantasiren zugleich greift) zu thun vermögen. Sondern eine Vorstellung ist klar, in der das Bewußtseyn zum Bewußtseyn des Unterschiedes derselben von andern zureicht. Reicht dieses zwar zur Unterscheidung, aber nicht zum Bewußtseyn des Unterschiedes zu, so müßte die Vorstellung noch dunkel genannt werden. Also giebt es unendlich viele Grade des Bewußtseyns bis zum Verschwinden.

auch das Vermögen sich seiner bewußt zu seyn, und so alle übrige Vermögen. — Also bleibt die Beharrlichkeit der Seele, als bloßen Gegenstand des inneren Sinnes, unbewiesen, und selbst unerweislich, obgleich ihre Beharrlichkeit im Leben, da das denkende Wesen (als Mensch) sich zugleich ein Gegenstand äußerer Sinne ist, für sich klar ist, womit aber dem rationalen Psychologen gar nicht Gnüge geschieht, der die absolute Beharrlichkeit derselben selbst über das Leben hinaus aus bloßen Begriffen zu beweisen unternimmt. *)

*) Diejenigen, welche, um eine neue Möglichkeit auf die Bahn zu bringen, schon genug gethan zu haben glauben, wenn sie darauf trotzen, daß man ihnen keinen Widerspruch in ihren Voraussetzungen zeigen könne (wie diejenigen insgesammt sind, die die Möglichkeit des Denkens, wovon sie nur bey den empirischen Anschauungen im menschlichen Leben ein Beyspiel haben, auch nach dessen Aufhörung einzusehen glauben), können durch andere Möglichkeiten, die nicht im mindesten kühner sind, in große Verlegenheit gebracht werden. Dergleichen ist die Möglichkeit der Theilung einer einfachen Substanz in mehrere Substanzen, und umgekehrt das Zusammenfließen (Coalition) mehrerer in eine einfache. Denn, obzwar die Theilbarkeit ein Zusammengesetztes voraussetzt, so erfodert sie doch nicht nothwendig ein Zusammengesetztes von Substanzen, sondern bloß von Graden (der mancherley Vermögen) einer und derselben Substanz. Gleichwie man sich nun alle Kräfte und Vermögen der Seele, selbst das des Bewußtseyns, als auf die Hälfte geschwunden denken kann, so doch, daß immer noch Substanz übrig bliebe; so kann man sich auch diese erloschene Hälfte als aufbehalten, aber nicht in ihr, sondern außer ihr, ohne Widerspruch vorstellen, nur daß, da hier Alles, was in ihr nur immer real ist, folglich einen Grad hat, mithin die ganze Existenz derselben, so, daß nichts mangelt, halbirt worden, außer ihr alsdenn eine besondere Substanz entspringen würde. Denn die Vielheit, welche getheilt worden, war schon vorher, aber nicht als Vielheit der Substanzen, sondern jeder Realität, als Quantum der Existenz in ihr, und die Einheit der Substanz war nur eine Art zu existiren, die durch diese Theilung allein in eine Mehrheit der Subsistenz verwandelt werden. So könnten aber auch mehrere einfache Substanzen in eine wiederum zusammen fließen, dabey nichts verlohren gienge, als bloß die Mehrheit der Subsistenz, indem die eine den Grad der Realität aller vorigen zusammen in sich enthielte, und vielleicht möchten die einfachen Substanzen, welche uns die Erscheinung einer Materie geben (freylich zwar nicht durch einen mechanischen oder chemischen Einfluß auf einander, aber doch durch einen uns

Nehmen wir nun unsere obige Sätze, wie sie auch als für alle denkende Wesen gültig, in der rationalen Psychologie als System genommen werden müssen, in synthetischem Zusammenhange, und gehen, von der Categorie der Relation, mit dem Satze: alle denkende Wesen sind, als solche, Substanzen, rückwärts die Reihe derselben, bis sich der Cirkel schließt, durch, so stoßen wir zuletzt auf die Existenz derselben, deren sie sich in diesem System, unabhängig von äußeren Dingen, nicht allein bewußt sind, sondern diese auch (in Ansehung der Beharrlichkeit, die nothwendig zum Character der Substanz gehört) aus sich selbst bestimmen können. Hieraus folgt aber, daß der Idealism in eben demselben rationalistischen System unvermeidlich sey, wenigstens der problematische, und, wenn das Daseyn äußerer Dinge zu Bestimmung seines eigenen in der Zeit gar nicht erforderlich ist, jenes auch nur ganz umsonst angenommen werde, ohne jemals einen Beweis davon geben zu können.

Verfolgen wir dagegen das analytische Verfahren, da das: Ich denke, als ein Satz, der schon ein Daseyn in sich schließt, als gegeben, mithin die Modalität, zum Grun-

unbekannten, davon jener nur die Erscheinung wäre), durch dergleichen dynamische Theilung der Elternseelen, als intensiver Größen, Kinderseelen hervorbringen, indessen daß jene ihren Abgang wiederum durch Coalition mit neuem Stoffe von derselben Art ergänzten. Ich bin weit entfernt, dergleichen Hirngespinnsten den mindesten Werth oder Gültigkeit einzuräumen, auch haben die obigen Principien der Analytik hinreichend eingeschärft, von den Categorien (als der Substanz) keinen andern als Erfahrungsgebrauch zu machen. Wenn aber der Rationalist aus dem bloßen Denkungsvermögen, ohne irgend eine beharrliche Anschauung, dadurch ein Gegenstand gegeben würde, ein für sich bestehendes Wesen zu machen kühn genug ist, bloß weil die Einheit der Apperception im Denken ihm keine Erklärung aus dem Zusammengesetzten erlaubt, statt daß er besser thun würde, zu gestehen, er wisse die Möglichkeit einer denkenden Natur nicht zu erklären, warum soll der Materialist, ob er gleich eben so wenig zum Behuf seiner Möglichkeiten Erfahrung anführen kann, nicht zu gleicher Kühnheit berechtigt seyn, sich seines Grundsatzes, mit Beybehaltung der formalen Einheit des erstern, zum entgegengesetzten Gebrauche zu bedienen?

de liegt, und zergliedern ihn, um seinen Inhalt, ob und wie nämlich dieses Ich im Raum oder der Zeit bloß dadurch sein Daseyn bestimmt, zu erkennen, so würden die Sätze der rationalen Seelenlehre nicht vom Begriffe eines denkenden Wesens überhaupt, sondern von einer Wirklichkeit anfangen, und aus der Art, wie diese gedacht wird, nachdem Alles, was dabey empirisch ist, abgesondert worden, daß, was einem denkenden Wesen überhaupt zukommt, gefolgert werden, wie folgende Tafel zeigt.

1.

Ich denke,

2. als Subject,

3. als einfaches Subject,

4. als identisches Subject,

in jedem Zustande meines Denkens.

Weil hier nun im zweyten Satze nicht bestimmt wird, ob ich nur als Subject und nicht auch als Prädicat eines andern existiren und gedacht werden könne, so ist der Begriff eines Subjects hier bloß logisch genommen, und es bleibt unbestimmt, ob darunter Substanz verstanden werden solle oder nicht. Allein in dem dritten Satze wird die absolute Einheit der Apperception, das einfache Ich, in der Vorstellung, darauf sich alle Verbindung oder Trennung, welche das Denken ausmacht, bezieht, auch für sich wichtig, wenn ich gleich noch nichts über des Subjects Beschaffenheit oder Subsistenz ausgemacht habe. Die Apperception ist etwas Reales, und die Einfachheit derselben liegt schon in ihrer Möglichkeit. Nun ist im Raume nichts Reales was einfach wäre; denn Puncte (die das einzige Einfache im Raum ausmachen) sind bloß Grenzen, nicht selbst aber etwas, was den Raum als Theil auszumachen dient. Also folgt daraus die Unmöglichkeit einer Erklärung meiner, als bloß

denkenden Subjects, Beschaffenheit aus Gründen des Materialisms. Weil aber mein Daseyn in dem ersten Satze als gegeben betrachtet wird, indem es nicht heißt, ein jedes denkendes Wesen existirt (welches zugleich absolute Nothwendigkeit, und also zu viel, von ihnen sagen würde), sondern nur: ich existire denkend; so ist er empirisch, und enthält die Bestimmbarkeit meines Daseyns bloß in Ansehung meiner Vorstellungen in der Zeit. Da ich aber wiederum hiezu zuerst etwas Beharrliches bedarf, dergleichen mir, so fern ich mich denke, gar nicht in der inneren Anschauung gegeben ist; so ist die Art, wie ich existire, ob als Substanz oder als Accidens, durch dieses einfache Selbstbewußtseyn gar nicht zu bestimmen möglich. Also, wenn der Materialism zur Erklärungsart meines Daseyns untauglich ist, so ist der Spiritualism zu derselben eben sowohl unzureichend, und die Schlußfolge ist, daß wir auf keine Art, welche es auch sey, von der Beschaffenheit unserer Seele, die die Möglichkeit ihrer abgesonderten Existenz überhaupt betrifft, irgend etwas erkennen können.

Und wie sollte es auch möglich seyn, durch die Einheit des Bewußtseyns, die wir selbst nur dadurch kennen, daß wir sie zur Möglichkeit der Erfahrung unentbehrlich brauchen, über Erfahrung (unser Daseyn im Leben) hinaus zu kommen, und so gar unsere Erkenntniß auf die Natur aller denkenden Wesen überhaupt durch den empirischen, aber in Ansehung aller Art der Anschauung unbestimmten, Satz: Ich denke, zu erweitern?

Es giebt also keine rationale Psychologie als Doctrin, die uns einen Zusatz zu unserer Selbsterkenntniß verschaffte, sondern nur als Disciplin, welche der speculativen Vernunft in diesem Felde unüberschreitbare Grenzen setzt, einerseits um sich nicht dem seelenlosen Materialism in den Schooß zu werfen, anderer Seits sich nicht in dem, für uns im Leben, grundlosen Spiritualism herumschwärmend zu verlieren, sondern uns vielmehr erinnert, diese Weigerung unserer Vernunft, den neugierigen über dieses

Leben

Leben hinaus reichenden Fragen befriedigende Antwort zu geben, als einen Wink derselben anzusehen, unser Selbsterkenntniß von der fruchtlosen überschwenglichen Speculation zum fruchtbaren practischen Gebrauche anzuwenden, welches, wenn es gleich auch nur immer auf Gegenstände der Erfahrung gerichtet ist, seine Principien doch höher hernimmt, und das Verhalten so bestimmt, als ob unsere Bestimmung unendlich weit über die Erfahrung, mithin über dieses Leben hinaus reiche.

Man siehet aus allen diesem, daß ein bloßer Mißverstand der rationalen Psychologie ihren Ursprung gebe. Die Einheit des Bewußtseyns, welche den Categorien zum Grunde liegt, wird hier für Anschauung des Subjects als Objects genommen, und darauf die Categorie der Substanz angewandt. Sie ist aber nur die Einheit im Denken, wodurch allein kein Object gegeben wird, worauf also die Categorie der Substanz, als die jederzeit gegebene Anschauung voraussetzt, nicht angewandt, mithin dieses Subject gar nicht erkannt werden kann. Das Subject der Categorien kann also dadurch, daß es diese denkt, nicht von sich selbst als einem Objecte der Categorien einen Begriff bekommen; denn, um diese zu denken, muß es sein reines Selbstbewußtseyn, welches doch hat erklärt werden sollen, zum Grunde legen. Eben so kann das Subject, in welchem die Vorstellung der Zeit ursprünglich ihren Grund hat, ihr eigen Daseyn in der Zeit dadurch nicht bestimmen, und wenn das letztere nicht seyn kann, so kann, auch das erstere als Bestimmung seiner selbst (als denkenden Wesens überhaupt) durch Categorien nicht Statt finden *).

*) Das: Ich denke, ist, wie schon gesagt, ein empirischer Satz, und hält den Satz: Ich existire, in sich. Ich kann aber nicht sagen: Alles, was denkt, existirt; denn da würde die Eigenschaft des Denkens alle Wesen, die sie besitzen, zu nothwendigen Wesen machen. Daher kann meine Existenz auch nicht aus dem Satze: Ich denke, als gefolgert angesehen werden, wie Cartesius dafür hielt (weil sonst der Obersatz: Alles, was denkt, existirt, vorausgehen müßte), sondern ist mit ihm identisch. Er drückt eine unbestimmte empirische Anschauung, d. i.

denkenden Subjects, Beschaffenheit aus Gründen des Materialisms. Weil aber mein Daseyn in dem ersten Satze als gegeben betrachtet wird, indem es nicht heißt, ein jedes denkendes Wesen existirt (welches zugleich absolute Nothwendigkeit, und also zu viel, von ihnen sagen würde), sondern nur: ich existire denkend; so ist er empirisch, und enthält die Bestimmbarkeit meines Daseyns bloß in Ansehung meiner Vorstellungen in der Zeit. Da ich aber wiederum hiezu zuerst etwas Beharrliches bedarf, dergleichen mir, so fern ich mich denke, gar nicht in der inneren Anschauung gegeben ist; so ist die Art, wie ich existire, ob als Substanz oder als Accidens, durch dieses einfache Selbstbewußtseyn gar nicht zu bestimmen möglich. Also, wenn der Materialism zur Erklärungsart meines Daseyns untauglich ist, so ist der Spiritualism zu derselben eben sowohl unzureichend, und die Schlußfolge ist, daß wir auf keine Art, welche es auch sey, von der Beschaffenheit unserer Seele, die die Möglichkeit ihrer abgesonderten Existenz überhaupt betrifft, irgend etwas erkennen können.

Und wie sollte es auch möglich seyn, durch die Einheit des Bewußtseyns, die wir selbst nur dadurch kennen, daß wir sie zur Möglichkeit der Erfahrung unentbehrlich brauchen, über Erfahrung (unser Daseyn im Leben) hinaus zu kommen, und so gar unsere Erkenntniß auf die Natur aller denkenden Wesen überhaupt durch den empirischen, aber in Ansehung aller Art der Anschauung unbestimmten, Satz: Ich denke, zu erweitern?

Es giebt also keine rationale Psychologie als Doctrin, die uns einen Zusatz zu unserer Selbsterkenntniß verschaffte, sondern nur als Disciplin, welche der speculativen Vernunft in diesem Felde unüberschreitbare Grenzen setzt, einerseits um sich nicht dem seelenlosen Materialism in den Schooß zu werfen, anderer Seits sich nicht in dem, für uns im Leben, grundlosen Spiritualism herumschwärmend zu verlieren, sondern uns vielmehr erinnert, diese Weigerung unserer Vernunft, den neugierigen über dieses

Leben

Leben hinaus reichenden Fragen befriedigende Antwort zu geben, als einen Wink derselben anzusehen, unser Selbsterkenntniß von der fruchtlosen überschwenglichen Speculation zum fruchtbaren practischen Gebrauche anzuwenden, welches, wenn es gleich auch nur immer auf Gegenstände der Erfahrung gerichtet ist, seine Principien doch höher hernimmt, und das Verhalten so bestimmt, als ob unsere Bestimmung unendlich weit über die Erfahrung, mithin über dieses Leben hinaus reiche.

Man siehet aus allen diesem, daß ein bloßer Mißverstand der rationalen Psychologie ihren Ursprung gebe. Die Einheit des Bewußtseyns, welche den Categorien zum Grunde liegt, wird hier für Anschauung des Subjects als Objects genommen, und darauf die Categorie der Substanz angewandt. Sie ist aber nur die Einheit im Denken, wodurch allein kein Object gegeben wird, worauf also die Categorie der Substanz, als die jederzeit gegebene Anschauung voraussetzt, nicht angewandt, mithin dieses Subject gar nicht erkannt werden kann. Das Subject der Categorien kann also dadurch, daß es diese denkt, nicht von sich selbst als einem Objecte der Categorien einen Begriff bekommen; denn, um diese zu denken, muß es sein reines Selbstbewußtseyn, welches doch hat erklärt werden sollen, zum Grunde legen. Eben so kann das Subject, in welchem die Vorstellung der Zeit ursprünglich ihren Grund hat, ihr eigen Daseyn in der Zeit dadurch nicht bestimmen, und wenn das letztere nicht seyn kann, so kann, auch das erstere als Bestimmung seiner selbst (als denkenden Wesens überhaupt) durch Categorien nicht Statt finden *).

*) Das: Ich denke, ist, wie schon gesagt, ein empirischer Satz, und hält den Satz: Ich existire, in sich. Ich kann aber nicht sagen: Alles, was denkt, existirt; denn da würde die Eigenschaft des Denkens alle Wesen, die sie besitzen, zu nothwendigen Wesen machen. Daher kann meine Existenz auch nicht aus dem Satze: Ich denke, als gefolgert angesehen werden, wie Cartesius dafür hielt (weil sonst der Obersatz: Alles, was denkt, existirt, vorausgehen müßte), sondern ist mit ihm identisch. Er drückt eine unbestimmte empirische Anschauung, d. i.

So verschwindet denn ein über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus versuchtes und doch zum höchsten Interesse der Menschheit gehöriges Erkenntniß, so weit es der speculativen Philosophie verdankt werden soll, in getäuschte Erwartung; wobey gleichwohl die Strenge der Critik dadurch, daß sie zugleich die Unmöglichkeit beweiset, von einem Gegenstande der Erfahrung über die Erfahrungsgrenze hinaus etwas dogmatisch auszumachen, der Vernunft bey diesem ihrem Interesse den ihr nicht unwichtigen Dienst thut, sie eben sowohl wider alle mögliche Behauptungen des Gegentheils in Sicherheit zu stellen; welches nicht anders geschehen kann, als so, daß man entweder seinen Satz apodictisch beweiset, oder, wenn dieses nicht gelingt, die Quellen dieses Unvermögens aufsucht, welche, wenn sie in den nothwendigen Schranken unserer Vernunft liegen, alsdenn jeden Gegner gerade demselben Gesetze der Entsagung aller Ansprüche auf dogmatische Behauptung unterwerfen müssen.

Gleichwohl wird hiedurch für die Befugniß, ja gar die Nothwendigkeit der Annehmung eines künftigen Lebens,

Wahrnehmung, aus (mithin beweiset er doch, daß schon Empfindung, die folglich zur Sinnlichkeit gehört, diesem Existenzialsatz zum Grunde liege), geht aber vor der Erfahrung vorher, die das Object der Wahrnehmung durch die Categorie in Ansehung der Zeit bestimmen soll, und die Existenz ist hier noch keine Categorie, als welche nicht auf ein unbestimmt gegebnes Object, sondern nur ein solches, davon man einen Begriff hat, und wovon man wissen will, ob es auch außer diesem Begriffe gesetzt sey, oder nicht, Beziehung hat. Eine unbestimmte Wahrnehmung bedeutet hier nur etwas Reales, das gegeben worden, und zwar nur zum Denken überhaupt, also nicht als Erscheinung, auch nicht als Sache an sich selbst (Noumenon), sondern als Etwas, was in der That existirt, und in dem Satze: ich denke, als ein solches bezeichnet wird. Denn es ist zu merken, daß, wenn ich den Satz: ich denke, einen empirischen Satz genannt habe, ich dadurch nicht sagen will, das Ich in diesem Satze sey empirische Vorstellung; vielmehr ist sie rein intellectuell, weil sie zum Denken überhaupt gehört. Allein ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgiebt, würde der Actus, Ich denke, doch nicht Statt finden, und das Empirische ist nur die Bedingung der Anwendung, oder des Gebrauchs des reinen intellectuellen Vermögens.

nach Grundsätzen des mit dem speculativen verbundenen practischen Vernunftgebrauchs, nicht das Mindeste verlohren; denn der bloß speculative Beweis hat auf die gemeine Menschenvernunft ohnedem niemals einigen Einfluß haben können. Er ist so auf einer Haaresspitze gestellt, daß selbst die Schule ihn auf derselben nur so lange erhalten kann, als sie ihn als einen Kreisel um denselben sich unaufhörlich drehen läßt, und er in ihren eigenen Augen also keine beharrliche Grundlage abgiebt, worauf etwas gebaut werden könnte. Die Beweise, die für die Welt brauchbar sind, bleiben hiebey alle in ihrem unverminderten Werthe, und gewinnen vielmehr durch Abstellung jener dogmatischen Anmaßungen an Klarheit und ungekünstelter Ueberzeugung, indem sie die Vernunft in ihr eigenthümliches Gebiet, nämlich die Ordnung der Zwecke, die doch zugleich eine Ordnung der Natur ist, versetzen, die dann aber zugleich, als practisches Vermögen an sich selbst, ohne auf die Bedingungen der letzteren eingeschränkt zu seyn, die erstere und mit ihr unsere eigene Existenz über die Grenzen der Erfahrung und des Lebens hinaus zu erweitern berechtigt ist. Nach der Analogie mit der Natur lebender Wesen in dieser Welt, an welchen die Vernunft es nothwendig zum Grundsatze annehmen muß, daß kein Organ, kein Vermögen, kein Antrieb, also nichts Entbehrliches, oder für den Gebrauch Unproportionirtes, mithin Unzweckmäßiges anzutreffen, sondern alles seiner Bestimmung im Leben genau angemessen sey, zu urtheilen, müßte der Mensch, der doch allein den letzten Endzweck von allem diesem in sich enthalten kann, das einzige Geschöpf seyn, welches davon ausgenommen wäre. Denn seine Naturanlagen, nicht bloß den Talenten und Antrieben nach, davon Gebrauch zu machen, sondern vornehmlich das moralische Gesetz in ihm, gehen so weit über allen Nutzen und Vortheil, den er in diesem Leben daraus ziehen könnte, daß das letztere sogar das bloße Bewußtseyn der Rechtschaffenheit der Gesinnung, bey Ermangelung aller Vortheile, selbst sogar des Schattenwerks vom Nachruhm, über Alles hochschätzen lehrt, und

sich innerlich dazu berufen fühlt, sich durch sein Verhalten in dieser Welt, mit Verzichtthuung auf viele Vortheile, zum Bürger einer besseren, die er in der Idee hat, tauglich zu machen. Dieser mächtige, niemals zu widerlegende Beweisgrund, begleitet durch eine sich unaufhörlich vermehrende Erkenntniß der Zweckmäßigkeit in Allem, was wir vor uns sehen, und durch eine Aussicht in die Unermeßlichkeit der Schöpfung, mithin auch durch das Bewußtseyn einer gewissen Unbegrenztheit in der möglichen Erweiterung unserer Kenntnisse, sammt einem dieser angemessenen Triebe, bleibt immer noch übrig, wenn wir es gleich aufgeben müssen, die nothwendige Fortdauer unserer Existenz aus der bloß theoretischen Erkenntniß unserer selbst einzusehen.

Beschluß der Auflösung des psychologischen Paralogisms.

Der dialectische Schein in der rationalen Psychologie beruht auf der Verwechselung einer Idee der Vernunft (einer reinen Intelligenz) mit dem in allen Stücken unbestimmten Begriffe eines denkenden Wesens überhaupt. Ich denke mich selbst zum Behuf einer möglichen Erfahrung, indem ich noch von aller wirklichen Erfahrung abstrahire, und schließe daraus, daß ich mich meiner Existenz auch außer der Erfahrung und den empirischen Bedingungen derselben bewußt werden könne. Folglich verwechsele ich die mögliche Abstraction von meiner empirisch-bestimmten Existenz mit dem vermeynten Bewußtseyn einer abgesonderten möglichen Existenz meines denkenden Selbst, und glaube das Substantiale in mir als das transscendentale Subject zu erkennen, indem ich bloß die Einheit des Bewußtseyns, welche allem Bestimmen, als der bloßen Form der Erkenntniß, zum Grunde liegt, in Gedanken habe.

Die Aufgabe, die Gemeinschaft der Seele mit dem Körper zu erklären, gehört nicht eigentlich zu derjenigen Psychologie, wovon hier die Rede ist, weil sie die Persönlichkeit

der Seele auch außer dieser Gemeinschaft (nach dem Tode) zu beweisen die Absicht hat, und also im eigentlichen Verstande transscendent ist, ob sie sich gleich mit einem Objecte der Erfahrung beschäftigt, aber nur so fern es aufhört ein Gegenstand der Erfahrung zu seyn. Indessen kann auch hierauf nach unserem Lehrbegriffe hinreichende Antwort gegeben werden. Die Schwierigkeit, welche diese Aufgabe veranlaßt hat, besteht, wie bekannt, in der vorausgesetzten Ungleichartigkeit des Gegenstandes des inneren Sinnes (der Seele) mit den Gegenständen äußerer Sinne, da jenem nur die Zeit, diesen auch der Raum zur formalen Bedingung ihrer Anschauung anhängt. Bedenkt man aber, daß beyderley Art von Gegenständen hierin sich nicht innerlich, sondern nur, so fern eines dem andern äußerlich erscheint, von einander unterscheiden, mithin das, was der Erscheinung der Materie, als Ding an sich selbst, zum Grunde liegt, vielleicht so ungleichartig nicht seyn dürfte, so verschwindet die Schwierigkeit, und es bleibt keine andere übrig, als die, wie überhaupt eine Gemeinschaft von Substanzen möglich sey, welche zu lösen ganz außer dem Felde der Psychologie, und, wie der Leser, nach dem, was in der Analytik von Grundkräften und Vermögen gesagt worden, leicht urtheilen wird, ohne allen Zweifel auch außer dem Felde aller menschlichen Erkenntniß liegt.

Allgemeine Anmerkung,

den Uebergang von der rationalen Psychologie zur Cosmologie betreffend.

Der Satz: Ich denke, oder, ich existire denkend, ist ein empirischer Satz. Einem solchen aber liegt empirische Anschauung, folglich auch das gedachte Object als Erscheinung, zum Grunde, und so scheint es, als wenn nach unserer Theorie die Seele ganz und gar, selbst im Denken, in Erscheinung verwandelt würde, und auf solche Weise

unſer Bewußtſeyn ſelbſt, als bloßer Schein, in der That auf nichts gehen müßte.

Das Denken, für ſich genommen, iſt bloß die logiſche Function, mithin lauter Spontaneität der Verbindung des Mannigfaltigen einer bloß möglichen Anſchauung, und ſtellet das Subject des Bewußtſeyns keinesweges als Erſcheinung dar, bloß darum, weil es gar keine Rückſicht auf die Art der Anſchauung nimmt, ob ſie ſinnlich oder intellectuell ſey. Dadurch ſtelle ich mich mir ſelbſt, weder wie ich bin, noch wie ich mir erſcheine, vor, ſondern ich denke mich nur wie ein jedes Object überhaupt, von deſſen Art der Anſchauung ich abſtrahire. Wenn ich mich hier als Subject der Gedanken, oder auch als Grund des Denkens, vorſtelle, ſo bedeuten dieſe Vorſtellungsarten nicht die Categorien der Subſtanz, oder der Urſache, denn dieſe ſind jene Functionen des Denkens (Urtheilens) ſchon auf unſere ſinnliche Anſchauung angewandt, welche freylich erfodert werden würden, wenn ich mich erkennen wollte. Nun will ich mich meiner aber nur als denkend bewußt werden; wie mein eigenes Selbſt in der Anſchauung gegeben ſey, das ſetze ich bey Seite, und da könnte es mir, der ich denke, aber nicht ſo fern ich denke, bloß Erſcheinung ſeyn: im Bewußtſeyn meiner Selbſt beym bloßen Denken bin ich das Weſen ſelbſt, von dem mir aber freylich dadurch noch nichts zum Denken gegeben iſt.

Der Satz aber, Ich denke, ſo fern er ſo viel ſagt, als: ich exiſtire denkend, iſt nicht bloße logiſche Function, ſondern beſtimmet das Subject (welches denn zugleich Object iſt) in Anſehung der Exiſtenz, und kann ohne den inneren Sinn nicht Statt finden, deſſen Anſchauung jederzeit das Object nicht als Ding an ſich ſelbſt, ſondern bloß als Erſcheinung an die Hand giebt. In ihm iſt alſo ſchon nicht mehr bloße Spontaneität des Denkens, ſondern auch Receptivität der Anſchauung, d. i. das Denken meiner ſelbſt auf die empiriſche Anſchauung eben deſſelben Subjects angewandt. In dieſer letzteren müßte denn nun das denkende

Selbst die Bedingungen des Gebrauchs seiner logischen Functionen zu Categorien der Substanz, der Ursache ꝛc. suchen, um sich als Object an sich selbst nicht bloß durch das Ich zu bezeichnen, sondern auch die Art seines Daseyns zu bestimmen, d. i. sich als Noumenon zu erkennen, welches aber unmöglich ist, indem die innere empirische Anschauung sinnlich ist, und nichts als Data der Erscheinung an die Hand giebt, die dem Objecte des reinen Bewußtseyns zur Kenntniß seiner abgesonderten Existenz nichts liefern, sondern bloß der Erfahrung zum Behufe dienen kann.

Gesetzt aber, es fände sich in der Folge, nicht in der Erfahrung, sondern in gewissen (nicht bloß logischen Regeln, sondern) a priori feststehenden, unsere Existenz betreffenden Gesetzen des reinen Vernunftgebrauchs, Veranlassung, uns völlig a priori in Ansehung unseres eigenen Daseyns als gesetzgebend und diese Existenz auch selbst bestimmend vorauszusetzen, so würde sich dadurch eine Spontaneität entdecken, wodurch unsere Wirklichkeit bestimmbar wäre, ohne dazu der Bedingungen der empirischen Anschauung zu bedürfen; und hier würden wir inne werden, daß im Bewußtseyn unseres Daseyns a priori etwas enthalten sey, was unsere nur sinnlich durchgängig bestimmbare Existenz, doch in Ansehung eines gewissen inneren Vermögens in Beziehung auf eine intelligibele (freylich nur gedachte) Welt zu bestimmen, dienen kann.

Aber dieses würde nichts desto weniger alle Versuche in der rationalen Psychologie nicht im mindesten weiter bringen. Denn ich würde durch jenes bewundernswürdige Vermögen, welches mir das Bewußtseyn des moralischen Gesetzes allererst offenbart, zwar ein Princip der Bestimmung meiner Existenz, welches rein intellectuell ist, haben, aber durch welche Prädicate? durch keine andere, als die mir in der sinnlichen Anschauung gegeben werden müssen, und so würde ich da wiederum hingerathen, wo ich in der rationalen Psychologie war, nämlich in das Bedürfniß sinnlicher Anschauungen, um meinen Verstandesbegriffen, Substanz,

Ursache u. s. w., wodurch ich allein Erkenntniß von mir haben kann, Bedeutung zu verschaffen; jene Anschauungen können mich aber über das Feld der Erfahrung niemals hinaus heben. Indessen würde ich doch diese Begriffe in Ansehung des practischen Gebrauchs, welcher doch immer auf Gegenstände der Erfahrung gerichtet ist, der im theoretischen Gebrauche analogischen Bedeutung gemäß, auf die Freyheit und das Subject derselben anzuwenden befugt seyn, indem ich bloß die logischen Functionen des Subjects und Prädicats des Grundes und der Folge darunter verstehe, denen gemäß die Handlungen oder die Wirkungen jenen Gesetzen gemäß so bestimmt werden, daß sie zugleich mit den Naturgesetzen, den Categorien der Substanz und der Ursache allemal gemäß erklärt werden können, ob sie gleich aus ganz anderem Princip entspringen. Dieser hat nur zur Verhütung des Mißverstandes, dem die Lehre von unserer Selbstanschauung, als Erscheinung, leicht ausgesetzt ist, gesagt seyn sollen. Im Folgenden wird man davon Gebrauch zu machen Gelegenheit haben.

Des
Zweyten Buchs
der transscendentalen Dialectik
Zweytes Hauptstück.
Die
Antinomie der reinen Vernunft.

Wir haben in der Einleitung zu diesem Theile unseres Werks gezeigt, daß aller transscendentale Schein der reinen Vernunft auf dialectischen Schlüssen beruhe, deren Schema die Logik in den drey formalen Arten der Vernunftschlüsse überhaupt an die Hand giebt, so wie etwa die Categorien ihr logisches Schema in den vier Functionen aller

Urtheile antreffen. Die erſte Art dieſer vernünftelnden Schlüſſe ging auf die unbedingte Einheit der ſubjectiven Bedingungen aller Vorſtellungen überhaupt (des Subjects oder der Seele), in Correſpondenz mit den categoriſchen Vernunftſchlüſſen, deren Oberſatz, als Princip, die Beziehung eines Prädicats auf ein Subject ausſagt. Die zweyte Art des dialectiſchen Arguments wird alſo, nach der Analogie mit hypothetiſchen Vernunftſchlüſſen, die unbedingte Einheit der objectiven Bedingungen in der Erſcheinung zu ihrem Inhalte machen, ſo wie die dritte Art, die im folgenden Hauptſtücke vorkommen wird, die unbedingte Einheit der objectiven Bedingungen der Möglichkeit der Gegenſtände überhaupt zum Thema hat.

Es iſt aber merkwürdig, daß der transſcendentale Paralogism einen bloß einſeitigen Schein, in Anſehung der Idee von dem Subjecte unſeres Denkens, bewirkte, und zur Behauptung des Gegentheils ſich nicht der mindeſte Schein aus Vernunftbegriffen vorfinden will. Der Vortheil iſt gänzlich auf der Seite des Pneumatismus, obgleich dieſer den Erbfehler nicht verleugnen kann, bey allem ihm günſtigen Schein in der Feuerprobe der Critik ſich in lauter Dunſt aufzulöſen.

Ganz anders fällt es aus, wenn wir die Vernunft auf die objective Syntheſis der Erſcheinungen anwenden, wo ſie ihr Principium der unbedingten Einheit zwar mit vielem Scheine geltend zu machen denkt, ſich aber bald in ſolche Widerſprüche verwickelt, daß ſie genöthigt wird, in cosmologiſcher Abſicht, von ihrer Foderung abzuſtehen.

Hier zeigt ſich nämlich ein neues Phänomen der menſchlichen Vernunft, nämlich: eine ganz natürliche Antithetik, auf die keiner zu grübeln und künſtlich Schlingen zu legen braucht, ſondern in welche die Vernunft von ſelbſt und zwar unvermeidlich geräth, und dadurch zwar vor dem Schlummer einer eingebildeten Ueberzeugung, den ein bloß einſeitiger Schein hervorbringt, verwahrt, aber zugleich in Verſuchung gebracht wird, ſich entweder einer ſcep-

tischen Hoffnungslosigkeit zu überlassen, oder einen dogmatischen Trotz anzunehmen und den Kopf steif auf gewisse Behauptungen zu setzen, ohne den Gründen des Gegentheils Gehör und Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Beydes ist der Tod einer gesunden Philosophie, wiewohl jener allenfalls noch die Euthanasie, d. i. Ehrentod der reinen Vernunft genannt werden könnte.

Ehe wir die Auftritte des Zwiespalts und der Zerrüttungen sehen lassen, welche dieser Widerstreit der Gesetze (Antinomie) der reinen Vernunft veranlaßt, wollen wir gewisse Erörterungen geben, welche die Methode erläutern und rechtfertigen können, deren wir uns in Behandlung unseres Gegenstandes bedienen. Ich nenne alle transscendentale Ideen, so fern sie die absolute Totalität in der Synthesis der Erscheinungen betreffen, Weltbegriffe, theils wegen eben dieser unbedingten Totalität, worauf auch der Begriff des Weltganzen beruht, der selbst nur eine Idee ist, theils weil sie lediglich auf die Synthesis der Erscheinungen, mithin die empirische, gehen, da hingegen die absolute Totalität, in der Synthesis der Bedingungen aller möglichen Dinge überhaupt, ein Ideal der reinen Vernunft veranlassen wird, welches von dem Weltbegriffe gänzlich unterschieden ist, ob es gleich darauf in Beziehung steht. Daher, so wie die Paralogismen der reinen Vernunft den Grund zu einer dialectischen Psychologie legten, so wird die Antinomie der reinen Vernunft die transscendentalen Grundsätze einer vermeinten reinen (rationalen) Cosmologie vor Augen stellen, nicht, um sie gültig zu finden und sich zuzueignen, sondern, wie es auch schon die Benennung von einem Widerstreit der Vernunft anzeigt, um sie als eine Idee, die sich mit Erscheinungen nicht vereinbaren läßt, in ihrem blendenden aber falschen Scheine darzustellen.

Der
Antinomie der reinen Vernunft

Erſter Abſchnitt.

Syſtem der cosmologiſchen Ideen.

Um nun dieſe Ideen nach einem Princip mit ſyſtematiſcher Präciſion aufzählen zu können, müſſen wir Erſtlich bemerken, daß nur der Verſtand es ſey, aus welchem reine und transſcendentale Begriffe entſpringen können, daß die Vernunft eigentlich gar keinen Begriff erzeuge, ſondern allenfalls nur den Verſtandesbegriff, von den unvermeidlichen Einſchränkungen einer möglichen Erfahrung, frey mache, und ihn alſo über die Grenzen des Empiriſchen, doch aber in Verknüpfung mit demſelben, zu erweitern ſuche. Dieſes geſchieht dadurch, daß ſie zu einem gegebenen Bedingten auf der Seite der Bedingungen (denen der Verſtand alle Erſcheinungen der ſynthetiſchen Einheit unterwirft) abſolute Totalität fodert, und dadurch die Categorie zur transſcendentalen Idee macht, um der empiriſchen Syntheſis, durch die Fortſetzung derſelben bis zum Unbedingten (welches niemals in der Erfahrung, ſondern nur in der Idee angetroffen wird), abſolute Vollſtändigkeit zu geben. Die Vernunft fodert dieſes nach dem Grundſatze: wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo iſt auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das ſchlechthin Unbedingte gegeben, wodurch jenes allein möglich war. Alſo werden erſtlich die transſcendentalen Ideen eigentlich nichts, als bis zum Unbedingten erweiterte Categorien ſeyn, und jene werden ſich in eine Tafel bringen laſſen, die nach den Titeln der letzteren angeordnet iſt. Zweytens aber werden doch auch nicht alle Categorien dazu taugen, ſondern nur diejenigen, in welchen die Syntheſis eine Reihe ausmacht, und zwar der einander untergeordneten (nicht beygeordneten) Bedingungen zu einem Bedingten. Die abſolute Totalität wird

von der Vernunft nur so fern gefodert, als sie die aufsteigende Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten angeht, mithin nicht, wenn von der absteigenden Linie der Folgen, noch auch von dem Aggregat coordinirter Bedingungen zu diesen Folgen, die Rede ist. Denn Bedingungen sind in Ansehung des gegebenen Bedingten schon vorausgesetzt und mit diesem auch als gegeben anzusehen, anstatt daß, da die Folgen ihre Bedingungen nicht möglich machen, sondern vielmehr voraussetzen, man im Fortgange zu den Folgen (oder im Absteigen von der gegebenen Bedingung zu dem Bedingten) unbekümmert seyn kann, ob die Reihe aufhöre oder nicht, und überhaupt die Frage, wegen ihrer Totalität, gar keine Voraussetzung der Vernunft ist.

So denkt man sich nothwendig eine bis auf den gegebenen Augenblick völlig abgelaufene Zeit, auch als gegeben (wenn gleich nicht durch uns bestimmbar). Was aber die künftige betrifft, da sie die Bedingung nicht ist, zu der Gegenwart zu gelangen, so ist es, um diese zu begreifen, ganz gleichgültig, wie wir es mit der künftigen Zeit halten wollen, ob man sie irgendwo aufhören, oder ins Unendliche laufen lassen will. Es sey die Reihe m, n, o, worin n als bedingt in Ansehung m, aber zugleich als Bedingung von o gegeben ist, die Reihe gehe aufwärts von dem bedingten n zu m (l, k, i, ꝛc.), imgleichen abwärts von der Bedingung n zum bedingten o (p, q, r ꝛc.), so muß ich die erstere Reihe voraussetzen, um n als gegeben anzusehen, und n ist nach der Vernunft (der Totalität der Bedingungen) nur vermittelst jener Reihe möglich, seine Möglichkeit beruht aber nicht auf der folgenden Reihe o, p, q, r, die daher auch nicht als gegeben, sondern nur als dabilis, d. i. gebbar, angesehen werden könnte.

Ich will die Synthesis einer Reihe auf der Stelle der Bedingungen, also von derjenigen an, welche die nächste zur gegebenen Erscheinung ist, und so zu den entfernteren Bedingungen, die regressive, diejenige aber, die

auf der Seite des Bedingten, von der nächſten Folge zu den entfernteren, fortgeht, die progreſſive Syntheſis nennen. Die erſtere geht in antecendentia, die zweyte in consequentia. Die cosmologiſchen Ideen alſo beſchäftigen ſich mit der Totalität der regreſſiven Syntheſis, und gehen in antecedentia, nicht in consequentia. Wenn dieſes Letztere geſchieht, ſo iſt es ein willkührliches und nicht nothwendiges Problem der reinen Vernunft, weil wir zur vollſtändigen Begreiflichkeit deſſen, was in der Erſcheinung gegeben iſt, wohl der Gründe, nicht aber der Folgen bedürfen.

Um nun nach der Tafel der Categorien die Tafel der Ideen einzurichten, ſo nehmen wir zuerſt die zwey urſprünglichen quanta aller unſerer Anſchauung, Zeit und Raum. Die Zeit iſt an ſich ſelbſt eine Reihe (und die formale Bedingung aller Reihen), und daher ſind in ihr, in Anſehung einer gegebenen Gegenwart, die antecedentia als Bedingungen (das Vergangene) von den consequentibus (dem Künftigen) a priori zu unterſcheiden. Folglich geht die transſcendentale Idee, der abſoluten Totalität der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, nur auf alle vergangene Zeit. Es wird nach der Idee der Vernunft die ganze verlaufene Zeit als Bedingung des gegebenen Augenblicks nothwendig als gegeben gedacht. Was aber den Raum betrifft, ſo iſt in ihm an ſich ſelbſt kein Unterſchied des Progreſſus vom Regreſſus, weil er ein Aggregat, aber keine Reihe ausmacht, indem ſeine Theile insgeſammt zugleich ſind. Den gegenwärtigen Zeitpunkt konnte ich in Anſehung der vergangenen Zeit nur als bedingt, niemals aber als Bedingung derſelben, anſehen, weil dieſer Augenblick nur durch die verfloſſene Zeit (oder vielmehr durch das Verfließen der vorhergehenden Zeit) allererſt entſpringt. Aber da die Theile des Raumes einander nicht untergeordnet, ſondern beygeordnet ſind, ſo iſt ein Theil nicht die Bedingung der Möglichkeit des andern, und er macht nicht, ſo wie die Zeit,

an sich selbst eine Reihe aus. Allein die Synthesis der mannigfaltigen Theile des Raumes, wodurch wir ihn apprehendiren, ist doch successiv, geschieht also in der Zeit und enthält eine Reihe. Und da in dieser Reihe der aggregirten Räume (z. B. der Fuße in einer Ruthe) von einem gegebenen an, die weiter hinzugedachten immer die Bedingung von der Grenze der vorigen sind, so ist das Messen eines Raumes auch als eine Synthesis einer Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten anzusehen, nur daß die Seite der Bedingungen, von der Seite, nach welcher das Bedingte hinliegt, an sich selbst nicht unterschieden ist, folglich regressus und progressus im Raume einerley zu seyn scheint. Weil indessen ein Theil des Raums nicht durch den andern gegeben, sondern nur begrenzt wird, so müssen wir jeden begrenzten Raum in so fern auch als bedingt ansehen, der einen andern Raum als die Bedingung seiner Grenze voraussetzt, und so fortan. In Ansehung der Begrenzung ist also der Fortgang im Raume auch ein Regressus, und die transscendentale Idee der absoluten Totalität der Synthesis in der Reihe der Bedingungen trifft auch den Raum, und ich kann eben sowohl nach der absoluten Totalität der Erscheinung im Raume, als der in der verflossenen Zeit, fragen. Ob aber überall darauf auch eine Antwort möglich sey, wird sich künftig bestimmen lassen.

Zweytens, so ist die Realität im Raume, d. i. die Materie, ein Bedingtes, dessen innere Bedingungen seine Theile, und die Theile der Theile die entfernten Bedingungen sind, so daß hier eine regressive Synthesis Statt findet, deren absolute Totalität die Vernunft fordert, welche nicht anders als durch eine vollendete Theilung, dadurch die Realität der Materie entweder in Nichts oder doch in das, was nicht mehr Materie ist, nämlich das Einfache, verschwindet, Statt finden kann. Folglich ist hier auch eine Reihe von Bedingungen und ein Fortschritt zum Unbedingten.

Drittens, was die Categorien des realen Verhältniſſes unter den Erſcheinungen anlangt, ſo ſchickt ſich die Categorie der Subſtanz mit ihren Accidenzen nicht zu einer transſcendentalen Idee; d. i. die Vernunft hat keinen Grund, in Anſehung ihrer, regreſſiv auf Bedingungen zu gehen. Denn Accidenzen ſind (ſo fern ſie einer einigen Subſtanz inhäriren) einander coordinirt, und machen keine Reihe aus. In Anſehung der Subſtanz aber ſind ſie derſelben eigentlich nicht ſubordinirt, ſondern die Art zu exiſtiren der Subſtanz ſelber. Was hiebey noch ſcheinen könnte eine Idee der transſcendentalen Vernunft zu ſeyn, wäre der Begriff von Subſtantiale. Allein, da dieſes nichts Anderes bedeutet, als den Begriff vom Gegenſtande überhaupt, welcher ſubſiſtirt, ſo fern man an ihm bloß das transſcendentale Subject ohne alle Prädicate denkt, hier aber nur die Rede vom Unbedingten in der Reihe der Erſcheinungen iſt, ſo iſt klar, daß das Subſtantiale kein Glied in derſelben ausmachen könne. Eben daſſelbe gilt auch von Subſtanzen in Gemeinſchaft, welche bloße Aggregate ſind, und keinen Exponenten einer Reihe haben, indem ſie nicht einander als Bedingungen ihrer Möglichkeit ſubordinirt ſind, welches man wohl von den Räumen ſagen konnte, deren Grenze niemals an ſich, ſondern immer durch einen andern Raum beſtimmt war. Es bleibt alſo nur die Categorie der Cauſalität übrig, welche eine Reihe der Urſachen zu einer gegebenen Wirkung darbietet, in welcher man von der letztern, als dem Bedingten, zu jenen, als Bedingungen, aufſteigen und der Vernunftfrage antworten kann.

Viertens, die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen führen auf keine Reihe, außer nur, ſo fern das Zufällige im Daſeyn jederzeit als bedingt angeſehen werden muß, und nach der Regel des Verſtandes auf eine Bedingung weiſet, darunter es nothwendig iſt, dieſe auf eine höhere Bedingung zu weiſen, bis dieſe Vernunft nur in der Totalität dieſer Reihe die unbedingte Nothwendigkeit antrifft.

Es sind demnach nicht mehr, als vier cosmologische Ideen, nach den vier Titeln der Categorien, wenn man diejenigen ausshebt, welche eine Reihe in der Synthesis des Mannigfaltigen nothwendig bey sich führen.

1.

Die absolute Vollständigkeit

der

Zusammensetzung

des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen.

2.

Die absolute Vollständigkeit der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung.

3.

Die absolute Vollständigkeit der Entstehung einer Erscheinung überhaupt.

4.

Die absolute Vollständigkeit

Der Abhängigkeit des Daseyns.

des Veränderlichen in der Erscheinung.

Zuerst ist hiebey anzumerken: daß die Idee der absoluten Totalität nichts Andres, als die Exposition der Erscheinungen, betreffe, mithin nicht den reinen Verstandesbegriff von einem Ganzen der Dinge überhaupt. Es werden hier also Erscheinungen als gegeben betrachtet, und die Vernunft fordert die absolute Vollständigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, so fern diese eine Reihe ausmachen, mithin eine schlechthin (d. i. in aller Absicht) vollständige Synthesis, wodurch die Erscheinung nach Verstandesbegriffen exponirt werden könne.

Zweytens ist es eigentlich nur das Unbedingte, was die Vernunft, in dieser, reihenweise, und zwar regressiv

fortgeſetzten Syntheſis der Bedingungen ſucht, gleichſam die Vollſtändigkeit in der Reihe der Prämiſſen, die zuſammen weiter keine andere vorausſetzen. Dieſes Unbedingte iſt nun jederzeit in der abſoluten Totalität der Reihe, wenn man ſie ſich in der Einbildung vorſtellt, enthalten. Allein dieſe ſchlechthin vollendete Syntheſis iſt wiederum nur eine Idee; denn man kann, wenigſtens zum voraus, nicht wiſſen, ob eine ſolche bey Erſcheinungen auch möglich ſey. Wenn man ſich alles durch bloße reine Verſtandesbegriffe, ohne Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung, vorſtellt, ſo kann man geradezu ſagen: daß zu einem gegebenen Bedingten auch die ganze Reihe einander ſubordinirter Bedingungen gegeben ſey; denn jenes iſt allein durch dieſe gegeben. Allein bey Erſcheinungen iſt eine beſondere Einſchränkung der Art wie Bedingungen gegeben werden, anzutreffen, nämlich durch die ſucceſſive Syntheſis des Mannigfaltigen der Anſchauung, die im Regreſſus vollſtändig ſeyn ſoll. Ob dieſe Vollſtändigkeit nun ſinnlich möglich ſey, iſt noch ein Problem. Allein die Idee dieſer Vollſtändigkeit liegt doch in der Vernunft, unangeſehen der Möglichkeit, oder Unmöglichkeit, mit ihr adäquat empiriſche Begriffe zu verknüpfen. Alſo, da in der abſoluten Totalität der regreſſiven Syntheſis des Mannigfaltigen in der Erſcheinung (nach Anleitung der Categorien, die ſie als eine Reihe von Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten vorſtellen), das Unbedingte nothwendig enthalten iſt, man mag auch unausgemacht laſſen, ob und wie dieſe Totalität zu Stande zu bringen ſey: ſo nimmt die Vernunft hier den Weg, von der Idee der Totalität auszugehen, ob ſie gleich eigentlich das Unbedingte, es ſey der ganzen Reihe, oder eines Theils derſelben, zur Endabſicht hat.

Dieſes Unbedingte kann man ſich nun gedenken, entweder als bloß in der ganzen Reihe beſtehend, in der alſo alle Glieder ohne Ausnahme bedingt, und nur das Ganze derſelben ſchlechthin unbedingt wäre, und dann heißt der Regreſſus

unendlich; oder das absolut Unbedingte ist nur ein Theil der Reihe, dem die übrigen Glieder derselben untergeordnet sind, der selbst aber unter keiner andern Bedingung steht *). In dem ersteren Falle ist die Reihe a parte priori ohne Grenzen (ohne Anfang), d. i. unendlich, und gleichwohl ganz gegeben, der Regressus in ihr aber ist niemals vollendet, und kann nur potentialiter, d. i. möglicher weise endlich genannt werden. Im zweyten Falle giebt es ein Erstes der Reihe, welches in Ansehung der verflossenen Zeit der Weltanfang, in Ansehung des Raums die Weltgrenze, in Ansehung der Theile, eines in seinen Grenzen gegebenen Ganzen, das Einfache, in Ansehung der Ursachen die absolute Selbstthätigkeit (Freyheit), in Ansehung des Daseyns veränderlicher Dinge die absolute Naturnothwendigkeit heißt.

Wir haben zwey Ausdrücke: Welt und Natur, welche bisweilen in einander laufen. Das erste bedeutet das mathematische Ganze aller Erscheinungen und die Totalität ihrer Synthesis, im Großen sowohl als im Kleinen, d. i. sowohl in dem Fortschritt derselben durch Zusammensetzung, als durch Theilung. Eben dieselbe Welt wird aber Natur **) genannt, so fern sie als ein dynami-

*) Das absolute Ganze der Reihe von Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten ist jederzeit unbedingt; weil außer ihr keine Bedingungen mehr sind, in Ansehung deren es bedingt seyn könnte. Allein dieses absolute Ganze einer solchen Reihe ist nur eine Idee, oder vielmehr ein problematischer Begriff, dessen Möglichkeit untersucht werden muß, und zwar in Beziehung auf die Art, wie das Unbedingte, als die eigentliche transscendentale Idee, worauf es ankommt, darin enthalten seyn mag.

**) Natur, adjective (formaliter) genommen, bedeutet den Zusammenhang der Bestimmungen eines Dinges, nach einem innern Princip der Causalität. Dagegen versteht man unter Natur, substantive (materialiter), den Inbegriff der Erscheinungen, so fern diese, vermöge eines innern Princips der Causalität, durchgängig zusammenhängen. Im ersteren Verstande spricht man von der Natur der flüssigen Materie, des Feuers ꝛc. und bedient sich dieses Worts nur adjective; dagegen wenn man von den Dingen der Natur redet, so hat man ein bestehendes Ganzes in Gedanken.

ſches Ganzes betrachtet wird, und man nicht auf die Aggregation im Raume oder der Zeit, um ſie als eine Größe zu Stande zu bringen, ſondern auf die Einheit im Daſeyn der Erſcheinungen ſiehet. Da heißt nun die Bedingung von dem, was geſchieht, die Urſache und die unbedingte Cauſalität der Urſache in der Erſcheinung die Freyheit, die bedingte dagegen heißt im engeren Verſtande Natururſache. Das Bedingte im Daſeyn überhaupt heißt zufällig, und das Unbedingte nothwendig. Die unbedingte Nothwendigkeit der Erſcheinungen kann Naturnothwendigkeit heißen.

Die Ideen, mit denen wir uns jetzt beſchäftigen, habe ich oben cosmologiſche Ideen genannt, theils darum, weil unter Welt der Inbegriff aller Erſcheinungen verſtanden wird, und unſere Ideen auch nur auf das Unbedingte unter den Erſcheinungen gerichtet ſind, theils auch, weil das Wort Welt, im transſcendentalen Verſtande, die abſolute Totalität des Inbegriffs exiſtirender Dinge bedeutet, und wir auf die Vollſtändigkeit der Syntheſis (wiewohl nur eigentlich im Regreſſus zu den Bedingungen) allein unſer Augenmerk richten. In Betracht deſſen, daß überdem dieſe Ideen insgeſammt transſcendent ſind, und, ob ſie zwar das Object, nämlich Erſcheinungen, der Art nach nicht überſchreiten, ſondern es lediglich mit der Sinnenwelt (nicht mit Noumenis) zu thun haben, dennoch die Syntheſis bis auf einen Grad, der alle mögliche Erfahrung überſteigt, treiben, ſo kann man ſie insgeſammt meiner Meinung nach ganz ſchicklich Weltbegriffe nennen. In Anſehung des Unterſchiedes des Mathematiſch- und des Dynamiſch-Unbedingten, worauf der Regreſſus abzielt, würde ich doch die zwey erſteren in engerer Bedeutung Weltbegriffe (der Welt im Großen und Kleinen), die zwey übrigen aber transſcendente Naturbegriffe nennen. Dieſe Unterſcheidung iſt vorjetzt noch nicht von ſonderlicher Erheblichkeit, ſie kann aber im Fortgange wichtiger werden.

Der
Antinomie der reinen Vernunft

Zweyter Abschnitt.

Antithetik der reinen Vernunft.

Wenn Thetik ein jeder Inbegriff dogmatischer Lehren ist so verstehe ich unter Antithetik nicht dogmatische Behauptungen des Gegentheils, sondern den Widerstreit der dem Scheine nach dogmatischen Erkenntnisse (thesin cum antithesi), ohne daß man einer vor der andern einen vorzüglichen Anspruch auf Beyfall beylegt. Die Antithetik beschäfftigt sich also gar nicht mit einseitigen Behauptungen, sondern betrachtet allgemeine Erkenntnisse der Vernunft nur nach dem Widerstreite derselben unter einander und den Ursachen desselben. Die transscendentale Antithetik ist eine Untersuchung über die Antinomie der reinen Vernunft, die Ursachen und das Resultat derselben. Wenn wir unsere Vernunft nicht bloß, zum Gebrauch der Verstandesgrundsätze, auf Gegenstände der Erfahrung verwenden, sondern jene über die Grenze der letzteren hinaus auszudehnen wagen, so entspringen vernünftelnde Lehrsätze, die in der Erfahrung weder Bestätigung hoffen, noch Widerlegung fürchten dürfen, und deren jeder nicht allein an sich selbst ohne Widerspruch ist, sondern sogar in der Natur der Vernunft Bedingungen seiner Nothwendigkeit antrifft, nur daß unglücklicher Weise der Gegensatz eben so gültige und nothwendige Gründe der Behauptung auf seiner Seite hat.

Die Fragen, welche bey einer solchen Dialectik der reinen Vernunft sich natürlich darbieten, sind also: 1. Bey welchen Sätzen denn eigentlich die reine Vernunft einer Antinomie unausbleiblich unterworfen sey. 2. Auf welchen Ursachen diese Antinomie beruhe. 3. Ob und auf welche Art dennoch der Vernunft unter diesem Widerspruch ein Weg zur Gewißheit offen bleibe.

Ein dialectiſcher Lehrſatz der reinen Vernunft muß demnach dieſes, ihn von allen ſophiſtiſchen Sätzen unterſcheidendes, an ſich haben, daß er nicht eine willkührliche Frage betrifft, die man nur in gewiſſer beliebiger Abſicht aufwirft, ſondern eine ſolche, auf die jede menſchliche Vernunft in ihrem Fortgange nothwendig ſtoßen muß; und zweytens, daß er, mit ſeinem Gegenſatze, nicht bloß einen gekünſtelten Schein, der, wenn man ihn einſieht, ſogleich verſchwindet, ſondern einen natürlichen und unvermeidlichen Schein bey ſich führe, der ſelbſt, wenn man nicht mehr durch ihn hintergangen wird, noch immer äuſcht, obſchon nicht betrügt, und alſo zwar unſchädlich gemacht, aber niemals vertilgt werden kann.

Eine ſolche dialectiſche Lehre wird ſich nicht auf die Verſtandeseinheit in Erfahrungsbegriffen, ſondern auf die Vernunfteinheit in bloßen Ideen beziehen, deren Bedingungen, da ſie erſtlich, als Syntheſis nach Regeln, dem Verſtande, und doch zugleich, als abſolute Einheit derſelben, der Vernunft congruiren ſoll, wenn ſie der Vernunftreinheit adäquat iſt, für den Verſtand zu groß, und, wenn ſie dem Verſtande angemeſſen, für die Vernunft zu klein ſeyn wird; woraus denn ein Widerſtreit entſpringen muß, der nicht vermieden werden kann, man mag es anfangen, wie man will.

Dieſe vernünftelnde Behauptungen eröffnen alſo einen dialectiſchen Kampfplatz, wo jeder Theil die Oberhand behält, der die Erlaubniß hat, den Angriff zu thun, und derjenige gewiß unterliegt, der bloß vertheidigungsweiſe zu verfahren genöthigt iſt. Daher auch rüſtige Ritter, ſie mögen ſich für die gute oder ſchlimme Sache verbürgen, ſicher ſind, den Siegeskranz davon zu tragen, wenn ſie nur dafür ſorgen, daß ſie den letzten Angriff zu thun das Vorrecht haben, und nicht verbunden ſind, einen neuen Anfall des Gegners auszuhalten. Man kann ſich leicht vorſtellen, daß dieſer Tummelplatz von jeher oft genug betreten worden, daß viel Siege von beyden Seiten erfochten, für den letzten aber, der die Sache entſchied,

jederzeit so gesorgt worden sey, daß der Verfechter der guten Sache den Platz allein behielte, dadurch, daß seinem Gegner verboten, wurde, fernerhin Waffen in die Hände zu nehmen. Als unpartheyische Kampfrichter müssen wir es ganz bey Seite setzen, ob es die gute oder die schlimme Sache sey, um welche die Streitenden fechten, und sie ihre Sache erst unter sich ausmachen lassen. Vielleicht daß, nachdem sie einander mehr ermüdet als geschadet haben, sie die Nichtigkeit ihres Streithandels von selbst einsehen und als gute Freunde auseinander gehen.

Diese Methode, einem Streite der Behauptungen zuzusehen, oder vielmehr ihn selbst zu veranlassen, nicht, um endlich zum Vortheile des einen oder des andern Theils zu entscheiden, sondern, um zu untersuchen, ob der Gegenstand desselben nicht vielleicht ein bloßes Blendwerk sey, wornach jeder vergeblich haschet, und bey welchem er nichts gewinnen kann, wenn ihm gleich gar nicht widerstanden würde, dieses Verfahren, sage ich, kann man die sceptische Methode nennen. Sie ist vom Scepticismus gänzlich unterschieden, einem Grundsatze einer kunstmäßigen und scientifischen Unwissenheit, welcher die Grundlagen aller Erkenntniß untergräbt, um, wo möglich, überall keine Zuverlässigkeit und Sicherheit derselben übrig zu lassen. Denn die sceptische Methode geht auf Gewißheit, dadurch, daß sie in einem solchen, auf beyden Seiten redlichgemeinten und mit Verstande geführten Streite, den Punct des Mißverständnisses zu entdecken sucht, um, wie weise Gesetzgeber thun, aus der Verlegenheit der Richter bey Rechtshändeln für sich selbst Belehrung, von dem Mangelhaften und nicht genau Bestimmten in ihren Gesetzen, zu ziehen. Die Antinomie, die sich in der Anwendung der Gesetze offenbaret, ist bey unserer eingeschränkten Weisheit der beste Prüfungsversuch der Nomothetik, um die Vernunft, die in abstracter Speculation ihre Fehltritte nicht leicht gewahr wird, dadurch auf die Momente in Bestimmung ihrer Grundsätze aufmerksam zu machen.

Dieſe ſceptiſche Methode iſt aber nur der Transſcendentalphiloſophie allein weſentlich eigen, und kann allenfalls in jedem anderen Felde der Unterſuchungen, nur in dieſem nicht, entbehrt werden. In der Mathematik würde ihr Gebrauch ungereimt ſeyn; weil ſich in ihr keine falſchen Behauptungen verbergen und unſichtbar machen können, indem die Beweiſe jederzeit an dem Faden der reinen Anſchauung, und zwar durch jederzeit evidente Syntheſis fortgehen müſſen. In der Experimentalphiloſophie kann wohl ein Zweifel des Aufſchubs nützlich ſeyn, allein es iſt doch wenigſtens kein Mißverſtand möglich, der nicht leicht gehoben werden könnte, und in der Erfahrung müſſen doch endlich die letzten Mittel der Entſcheidung des Zwiſtes liegen, ſie mögen nun früh oder ſpät aufgefunden werden. Die Moral kann ihre Grundſätze insgeſammt auch in concreto, zuſammt den practiſchen Folgen, wenigſtens in möglichen Erfahrungen geben, und dadurch den Mißverſtand der Abſtraction vermeiden. Dagegen ſind die transſcendentalen Behauptungen, welche ſelbſt über das Feld aller möglichen Erfahrungen hinaus ſich erweiternde Einſichten anmaßen, weder in dem Falle, daß ihre abſtracte Syntheſis in irgend einer Anſchauung a priori könnte gegeben, noch ſo beſchaffen, daß der Mißverſtand vermittelſt irgend einer Erfahrung entdeckt werden könnte. Die transſcendentale Vernunft alſo verſtattet keinen anderen Probirſtein, als den Verſuch der Vereinigung ihrer Behauptungen unter ſich ſelbſt, und mithin zuvor des freyen und ungehinderten Wettſtreits derſelben unter einander, und dieſen wollen wir anjetzt anſtellen *).

*) Die Antinomien folgen einander nach der Ordnung der oben angeführten transſcendentalen Ideen.

Die Antinomie

Erster Widerstreit

Thesis.

Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist dem Raum nach auch in Grenzen eingeschlossen.

Beweis.

Denn, man nehme an, die Welt habe der Zeit nach keinen Anfang: so ist bis zu jedem gegebenen Zeitpuncte eine Ewigkeit abgelaufen, und mithin eine unendliche Reihe auf einander folgender Zustände der Dinge in der Welt verflossen. Nun besteht aber eben darin die Unendlichkeit einer Reihe, daß sie durch successive Synthesis niemals vollendet seyn kann. Also ist eine unendliche verflossene Weltreihe unmöglich, mithin ein Anfang der Welt eine nothwendige Bedingung ihres Daseyns; welches zuerst zu beweisen war.

In Ansehung des Zweyten nehme man wiederum das Gegentheil an: so wird die Welt ein uuendliches gegebenes Ganzes von zugleich existirenden Dingen seyn. Nun können wir die Größe eines Quanti, welches nicht innerhalb gewisser Grenzen jeder Anschauung gegeben wird *), auf keine andere Art, als nur durch die Synthesis, der Theile, und die Totalität eines solchen Quanti nur durch die vollendete Synthesis, oder durch wiederholte Hinzusetzung der Einheit zu

*) Wir können ein unbestimmtes Quantum als ein Ganzes anschauen, wenn es in Grenzen eingeschlossen ist, ohne die Totalität desselben durch Messung, d. i. die successive Synthesis seiner Theile, construiren zu dürfen. Denn die Grenzen bestimmen schon die Vollständigkeit, indem sie alles Mehreres abschneiden.

der reinen Vernunft.

der transscendentalen Ideen.

Antithesis.

Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist, sowohl in Ansehung der Zeit, als des Raums, unendlich.

Beweis.

Denn man setze: sie habe einen Anfang. Da der Anfang ein Daseyn ist, wovor eine Zeit vorhergeht, darin das Ding nicht ist, so muß eine Zeit vorhergegangen seyn, darin die Welt nicht war, d. i. eine leere Zeit. Nun ist aber in einer leeren Zeit kein Entstehen irgend eines Dinges möglich; weil kein Theil einer solchen Zeit vor einem andern irgend eine unterscheidende Bedingung des Daseyns, vor die des Nichtseyns, an sich hat (man mag annehmen, daß sie von sich selbst, oder durch eine andere Ursache entstehe). Also kann zwar in der Welt manche Reihe der Dinge anfangen, die Welt selber aber kann keinen Anfang haben, und ist also in Ansehung der vergangenen Zeit unendlich.

Was das Zweyte betrifft, so nehme man zuvörderst das Gegentheil an, daß nämlich die Welt dem Raume nach endlich und begrenzt ist; so befindet sie sich in einem leeren Raum, der nicht begrenzt ist. Es würde also nicht allein ein Verhältniß der Dinge im Raum, sondern auch der Dinge zum Raume angetroffen werden. Da nun die Welt ein absolutes Ganzes ist, außer welchem kein Gegenstand der Anschauung, und mithin kein Correlatum der Welt, angetroffen wird, womit dieselbe im Verhältniß stehe, so würde das Verhältniß der Welt zum leeren Raum

zu sich selbst, gedenken *). Demnach, um sich die Welt, die alle Räume erfüllt, als ein Ganzes zu denken, müßte die successive Synthesis der Theile einer unendlichen Welt als vollendet angesehen, d. i. eine unendliche Zeit müßte, in der Durchzählung aller coexistirenden Dinge, als abgelaufen angesehen werden; welches unmöglich ist. Demnach kann ein unendliches Aggregat wirklicher Dinge, nicht als ein gegebenes Ganzes, mithin auch nicht als zugleich gegeben, angesehen werden. Eine Welt ist folglich, der Ausdehnung im Raume nach, nicht unendlich, sondern in ihren Grenzen eingeschlossen; welches das Zweyte war.

*) Der Begriff der Totalität ist in diesem Falle nichts Anderes, als die Vorstellung der vollendeten Synthesis seiner Theile, weil, da wir nicht von der Anschauung des Ganzen (als welche in diesem Falle unmöglich ist) den Begriff abziehen können, wir diesen nur durch die Synthesis der Theile, bis zur Vollendung des Unendlichen, wenigstens in der Idee fassen können.

ein Verhältniß derselben zu keinem Gegenstande seyn. Ein dergleichen Verhältniß aber, mithin auch die Begrenzung der Welt durch den leeren Raum, ist nichts: also ist die Welt, dem Raume nach, gar nicht begrenzt, d. i. sie ist in Ansehung der Ausdehnung unendlich *).

*) Der Raum ist bloß die Form der äußeren Anschauung (formale Anschauung, aber kein wirklicher Gegenstand, der äußerlich angeschauet werden kann). Der Raum, vor allen Dingen, die ihn bestimmen (erfüllen oder begrenzen), oder die vielmehr eine seiner Form gemäße, empirische Anschauung geben, ist unter dem Namen des absoluten Raumes, nichts Anderes, als die bloße Möglichkeit äußerer Erscheinungen, so fern sie entweder an sich existiren, oder zu gegebenen Erscheinungen noch hinzu kommen können. Die empirische Anschauung ist also nicht zusammengesetzt aus Erscheinungen und dem Raume (der Wahrnehmung und der leeren Anschauung). Eines ist nicht des andern Correlatum der Synthesis, sondern nur in einer und derselben empirischen Anschauung verbunden, als Materie und Form derselben. Will man eines dieser zween Stücke außer dem andern setzen (Raum außerhalb aller Erscheinungen), so entstehen daraus allerley leere Bestimmungen der äußeren Anschauung, die doch nicht mögliche Wahrnehmungen sind. Z. B. Bewegung oder Ruhe der Welt im unendlichen leeren Raum, eine Bestimmung des Verhältnisses beyder untereinander, welche niemals wahrgenommen werden kann, und also auch das Prädicat eines bloßen Gedankendinges ist.

Die Antinomie

Erster Widerstreit

Thesis.

Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist dem Raum nach auch in Grenzen eingeschlossen.

Beweis.

Denn, man nehme an, die Welt habe der Zeit nach keinen Anfang: so ist bis zu jedem gegebenen Zeitpuncte eine Ewigkeit abgelaufen, und mithin eine unendliche Reihe auf einander folgender Zustände der Dinge in der Welt verflossen. Nun besteht aber eben darin die Unendlichkeit einer Reihe, daß sie durch successive Synthesis niemals vollendet seyn kann. Also ist eine unendliche verflossene Weltreihe unmöglich, mithin ein Anfang der Welt eine nothwendige Bedingung ihres Daseyns; welches zuerst zu beweisen war.

In Ansehung des Zweyten nehme man wiederum das Gegentheil an: so wird die Welt ein unendliches gegebenes Ganzes von zugleich existirenden Dingen seyn. Nun können wir die Größe eines Quanti, welches nicht innerhalb gewisser Grenzen jeder Anschauung gegeben wird *), auf keine andere Art, als nur durch die Synthesis, der Theile, und die Totalität eines solchen Quanti nur durch die vollendete Synthesis, oder durch wiederholte Hinzusetzung der Einheit zu

*) Wir können ein unbestimmtes Quantum als ein Ganzes anschauen, wenn es in Grenzen eingeschlossen ist, ohne die Totalität desselben durch Messung, d. i. die successive Synthesis seiner Theile, construiren zu dürfen. Denn die Grenzen bestimmen schon die Vollständigkeit, indem sie alles Mehreres abschneiden.

der reinen Vernunft.

der transscendentalen Ideen.

Antithesis.

Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist, sowohl in Ansehung der Zeit, als des Raums, unendlich.

Beweis.

Denn man setze: sie habe einen Anfang. Da der Anfang ein Daseyn ist, wovor eine Zeit vorhergeht, darin das Ding nicht ist, so muß eine Zeit vorhergegangen seyn, darin die Welt nicht war, d. i. eine leere Zeit. Nun ist aber in einer leeren Zeit kein Entstehen irgend eines Dinges möglich; weil kein Theil einer solchen Zeit vor einem andern irgend eine unterscheidende Bedingung des Daseyns, vor die des Nichtseyns, an sich hat (man mag annehmen, daß sie von sich selbst, oder durch eine andere Ursache entstehe). Also kann zwar in der Welt manche Reihe der Dinge anfangen, die Welt selber aber kann keinen Anfang haben, und ist also in Ansehung der vergangenen Zeit unendlich.

Was das Zweyte betrifft, so nehme man zuvörderst das Gegentheil an, daß nämlich die Welt dem Raume nach endlich und begrenzt ist; so befindet sie sich in einem leeren Raum, der nicht begrenzt ist. Es würde also nicht allein ein Verhältniß der Dinge im Raum, sondern auch der Dinge zum Raume angetroffen werden. Da nun die Welt ein absolutes Ganzes ist, außer welchem kein Gegenstand der Anschauung, und mithin kein Correlatum der Welt, angetroffen wird, womit dieselbe im Verhältniß stehe, so würde das Verhältniß der Welt zum leeren Raum

zu sich selbst, gedenken *). Demnach, um sich die Welt, die alle Räume erfüllt, als ein Ganzes zu denken, müßte die successive Synthesis der Theile einer unendlichen Welt als vollendet angesehen, d. i. eine unendliche Zeit müßte, in der Durchzählung aller coexistirenden Dinge, als abgelaufen angesehen werden; welches unmöglich ist. Demnach kann ein unendliches Aggregat wirklicher Dinge, nicht als ein gegebenes Ganzes, mithin auch nicht als zugleich gegeben, angesehen werden. Eine Welt ist folglich, der Ausdehnung im Raume nach, nicht unendlich, sondern in ihren Grenzen eingeschlossen; welches das Zweyte war.

*) Der Begriff der Totalität ist in diesem Falle nichts Anderes, als die Vorstellung der vollendeten Synthesis seiner Theile, weil, da wir nicht von der Anschauung des Ganzen (als welche in diesem Falle unmöglich ist) den Begriff abziehen können, wir diesen nur durch die Synthesis der Theile, bis zur Vollendung des Unendlichen, wenigstens in der Idee fassen können.

ein Verhältniß derselben zu keinem Gegenstande seyn. Ein dergleichen Verhältniß aber, mithin auch die Begrenzung der Welt durch den leeren Raum, ist nichts: also ist die Welt, dem Raume nach, gar nicht begrenzt, d. i. sie ist in Ansehung der Ausdehnung unendlich *).

*) Der Raum ist bloß die Form der äußeren Anschauung (formale Anschauung, aber kein wirklicher Gegenstand, der äußerlich angeschauet werden kann). Der Raum, vor allen Dingen, die ihn bestimmen (erfüllen oder begrenzen), oder die vielmehr eine seiner Form gemäße, empirische Anschauung geben, ist unter dem Namen des absoluten Raumes, nichts Anderes, als die bloße Möglichkeit äußerer Erscheinungen, so fern sie entweder an sich existiren, oder zu gegebenen Erscheinungen noch hinzu kommen können. Die empirische Anschauung ist also nicht zusammengesetzt aus Erscheinungen und dem Raume (der Wahrnehmung und der leeren Anschauung). Eines ist nicht des andern Correlatum der Synthesis, sondern nur in einer und derselben empirischen Anschauung verbunden, als Materie und Form derselben. Will man eines dieser zween Stücke außer dem andern setzen (Raum außerhalb aller Erscheinungen), so entstehen daraus allerley leere Bestimmungen der äußeren Anschauung, die doch nicht mögliche Wahrnehmungen sind. Z. B. Bewegung oder Ruhe der Welt im unendlichen leeren Raum, eine Bestimmung des Verhältnisses beyder untereinander, welche niemals wahrgenommen werden kann, und also auch das Prädicat eines bloßen Gedankendinges ist.

Anmerkung zur ersten Antinomie.

I. zur Thesis.

Ich habe bey diesen einander widerstreitenden Argumenten nicht Blendwerke gesucht, um etwa (wie man sagt) einen Advocatenbeweis zu führen, welcher sich der Unbehutsamkeit des Gegners zu seinem Vortheile bedient, und seine Berufung auf ein mißverstandenes Gesetz gerne gelten läßt, um seine eigene unrechtmäßige Ansprüche auf die Widerlegung desselben zu bauen. Jeder dieser Beweise ist aus der Natur der Sache gezogen und der Vortheil bey Seite gesetzt worden, den uns die Fehlschlüsse der Dogmatiker von beyden Theilen geben könnten.

Ich hätte die Thesis auch dadurch dem Scheine nach beweisen können, daß ich von der Unendlichkeit einer gegebenen Größe, nach der Gewohnheit der Dogmatiker, einen fehlerhaften Begriff vorangeschickt hätte. Unendlich ist eine Größe, über die keine größere (d. i. über die darin enthaltene Menge einer gegebenen Einheit) möglich ist. Nun ist keine Menge die größeste, weil noch immer eine oder mehrere Einheiten hinzugethan werden können. Also ist eine uneudliche gegebene Größe, mithin auch eine (der verflossenen Reihe sowohl, als der Ausdehnung nach) unendliche Welt unmöglich: sie ist also beyderseitig begrenzt. So hätte ich meinen Beweis führen können: allein dieser Begriff stimmt nicht mit dem, was man unter einem unendlichen Ganzen versteht. Es wird dadurch nicht vorgestellt, wie groß es sey, mithin ist sein Begriff auch nicht der Begriff eines Maximum, sondern es wird dadurch nur sein Verhältniß zu einer beliebig anzunehmenden Einheit, in Ansehung deren dasselbe größer ist als alle Zahl, gedacht. Nachdem die Einheit nun größer oder kleiner angenommen wird, würde das Unendliche größer oder kleiner seyn; allein die Unendlichkeit, da sie bloß in dem Verhältnisse zu dieser gegebenen Einheit besteht, würde immer dieselbe bleiben, obgleich freylich die absolute Größe des Ganzen

II. Anmerkung
zur Antithesis.

Der Beweis für die Unendlichkeit der gegebenen Weltreihe und des Weltbegriffs beruht darauf: daß im entgegengesetzten Falle eine leere Zeit, imgleichen ein leerer Raum, die Weltgrenze ausmachen müßte. Nun ist mir nicht unbekannt, daß wider diese Consequenz Ausflüchte gesucht werden, indem man vorgiebt: es sey eine Grenze der Welt, der Zeit und dem Raume nach, ganz wohl möglich, ohne daß man eben eine absolute Zeit vor der Welt Anfang, oder einen absoluten, außer der wirklichen Welt ausgebreiteten Raum annehmen dürfe; welches unmöglich ist. Ich bin mit dem letztern Theile dieser Meynung der Philosophen aus der Leibnitzischen Schule ganz wohl zufrieden. Der Raum ist bloß die Form der äußeren Anschauung, aber kein wirklicher Gegenstand, der äußerlich angeschaut werden kann, und kein Correlatum der Erscheinungen, sondern die Form der Erscheinungen selbst. Der Raum also kann absolut (für sich allein) nicht als etwas Bestimmendes in dem Daseyn der Dinge vorkommen, weil er gar kein Gegenstand ist, sondern nur die Form möglicher Gegenstände. Dinge also, als Erscheinungen, bestimmen wohl den Raum, d. i. unter allen möglichen Prädicaten desselben (Größe und Verhältniß) machen sie es, daß diese oder jene zur Wirklichkeit gehören; aber umgekehrt kann der Raum, als etwas, welches für sich besteht, die Wirklichkeit der Dinge in Ansehung der Größe oder Gestalt nicht bestimmen, weil er an sich selbst nichts Wirkliches ist. Es kann also wohl ein Raum (er sey voll oder leer) *) durch Erscheinungen begrenzt, Erscheinungen aber

*) Man bemerkt leicht, daß hiedurch gesagt werden wolle: der leere Raum, so fern er durch Erscheinungen begrenzt wird, mithin derjenige innerhalb der Welt, widerspreche wenigstens nicht den transscendentalen Principien und könne also in Ansehung dieser eingeräumt (obgleich darum seine Möglichkeit nicht sofort behauptet) werden.

dadurch gar nicht erkannt würde, davon auch hier nicht die Rede ist.

Der wahre (transscendentale) Begriff der Unendlichkeit ist: daß die successive Synthesis der Einheit in Durchmessung eines Quantum niemals vollendet seyn kann *). Hieraus folgt ganz sicher, daß eine Ewigkeit wirklicher auf einander folgenden Zustände bis zu einem gegebenen (dem gegenwärtigen) Zeitpuncte nicht verflossen seyn kann, die Welt also einen Anfang haben müsse.

In Ansehung des zweyten Theils der Thesis fällt die Schwierigkeit, von einer unendlichen und doch abgelaufenen Reihe, zwar weg; denn das Mannigfaltige einer der Ausdehnung nach unendlichen Welt ist zugleich gegeben. Allein, um die Totalität einer solchen Menge zu denken, da wir uns nicht auf Grenzen berufen können, welche diese Totalität von selbst in der Anschauung ausmachen, müssen wir von unserem Begriffe Rechenschaft geben, der in solchem Falle nicht vom Ganzen zu der bestimmten Menge der Theile gehen kann, sondern die Möglichkeit eines Ganzen durch die successive Synthesis der Theile darthun muß. Da diese Synthesis nun eine nie zu vollendende Reihe ausmachen müßte: so kann man sich nicht vor ihr, und mithin auch nicht durch sie, eine Totalität denken. Denn der Begriff der Totalität selbst in diesem Falle die Vorstellung einer vollendeten Synthesis der Theile, und diese Vollendung, mithin auch der Begriff derselben, ist unmöglich.

*) Dieses enthält dadurch eine Menge (von gegebener Einheit), die größer ist als alle Zahl, welches der mathematische Begriff des Unendlichen ist.

Der

aber können nicht durch einen leeren Raum außer denselben begrenzt werden. Eben dieses gilt auch von der Zeit. Alles dieses nun zugegeben, so ist gleichwohl unstreitig, daß man diese zwey Undinge, den leeren Raum außer und die leere Zeit vor der Welt, durchaus annehmen müsse, wenn man eine Weltgrenze, es sey dem Raume oder der Zeit nach, annimmt.

Denn was den Ausweg betrifft, durch den man der Consequenz auszuweichen sucht, nach welcher wir sagen: daß, wenn die Welt (der Zeit und dem Raum nach) Grenzen hat, das unendliche Leere das Daseyn wirklicher Dinge ihrer Größe nach bestimmen müsse, so besteht er in geheim nur darin: daß man statt einer Sinnenwelt sich, wer weiß welche, intelligibele Welt gedenkt, und, statt des ersten Anfanges (ein Daseyn, vor welchem eine Zeit des Nichtseyn vorhergeht), sich überhaupt ein Daseyn denkt, welches keine andere Bedingung in der Welt voraussetzt, statt der Grenze der Ausdehnung, Schranken des Weltganzen denkt, und dadurch der Zeit und dem Raume aus dem Wege geht. Es ist hier aber nur von dem mundus phaenomenon die Rede, und von dessen Größe, bey dem man von gedachten Bedingungen der Sinnlichkeit keinesweges abstrahiren kann, ohne das Wesen desselben aufzuheben. Die Sinnenwelt, wenn sie begrenzt ist, liegt nothwendig in dem unendlichen Leeren. Will man dieses, und mithin den Raum überhaupt als Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen a priori weglassen, so fällt die ganze Sinnenwelt weg. In unserer Aufgabe ist uns diese allein gegeben. Der mundus intelligibilis ist nichts als der allgemeine Begriff einer Welt überhaupt, in welchem man von allen Bedingungen der Anschauung derselben abstrahirt, und in Ansehung dessen folglich gar kein synthetischer Satz, weder bejahend, noch verneinend möglich ist.

Der

Der Antinomie
zweyter Widerstreit

Thesis.

Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts als das Einfache, oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist.

Beweis.

Denn, nehmet an, die zusammengesetzten Substanzen bestünden nicht aus einfachen Theilen; so würde, wenn alle Zusammensetzung in Gedanken aufgehoben würde, kein zusammengesetzter Theil, und (da es keine einfache Theile gieb) auch kein einfacher, mithin gar nichts übrig bleiben, folglich keine Substanz seyn gegeben worden. Entweder also läßt sich unmöglich alle Zusammensetzung in Gedanken aufheben: oder es muß nach deren Aufhebung etwas ohne alle Zusammensetzung Bestehendes, d. i. das Einfache, übrig bleiben. Im ersteren Falle aber würde das Zusammengesetzte wiederum nicht aus Substanzen bestehen (weil bey diesen die Zusammensetzung nur eine zufällige Relation der Substanzen ist, ohne welche diese, als für sich beharrliche Wesen, bestehen müssen). Da nun dieser Fall der Voraussetzung widerspricht, so bleibt nur der zweyte übrig: daß nämlich das substantielle Zusammengesetzte in der Welt aus einfachen Theilen bestehe.

Hieraus

der reinen Vernunft

der transscendentalen Ideen.

Antithesis.

Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts Einfaches in derselben.

Beweis.

Setzet: ein zusammengesetztes Ding (als Substanz) bestehe aus einfachen Theilen. Weil alles äußere Verhältniß, mithin auch alle Zusammensetzung aus Substanzen, nur im Raume möglich ist: so muß, aus so viel Theilen das Zusammengesetzte bestehet, aus eben so viel Theilen auch der Raum bestehen, den es einnimmt. Nun besteht der Raum nicht aus einfachen Theilen, sondern aus Räumen. Also muß jeder Theil des Zusammengesetzten einen Raum einnehmen. Die schlechthin ersten Theile aber alles Zusammengesetzten sind einfach. Also nimmt das Einfache einen Raum ein. Da nun alles Reale, was einen Raum einnimmt, ein außerhalb einander befindliches Mannigfaltiges in sich fasset, mithin zusammengesetzt ist, und zwar als ein reales Zusammengesetztes, nicht aus Accidenzen (denn die können nicht ohne Substanz außer einander seyn), mithin aus Substanzen; so würde das Einfache ein substantielles Zusammengesetztes seyn; welches sich widerspricht.

Der zweyte Satz der Antithesis, daß in der Welt gar nichts einfaches existire, soll hier nur so viel bedeuten, als: Es könne das Daseyn des schlechthin Einfachen aus keiner Erfahrung oder Wahrnehmung, weder äußeren noch inneren, dargethan werden, und das schlechthin Einfache sey also eine bloße Idee, deren objective Realität niemals in irgend einer möglichen Erfahrung kann dargethan werden, mithin in der Exposition der Erscheinungen ohne alle Anwendung und Gegenstand. Denn wir wollen annehmen, es ließe sich für diese transscendentale Idee ein Gegenstand der

Hieraus folgt unmittelbar, daß die Dinge der Welt insgesammt einfache Wesen seyn; daß die Zusammensetzung nur ein äußerer Zustand derselben sey, und daß, wenn wir die Elementarsubstanzen gleich niemals völlig aus diesem Zustande der Verbindung setzen und isoliren können, doch die Vernunft sie als die ersten Subjecte aller Composition, und mithin, vor derselben, als einfache Wesen denken müsse.

Numero

Erfahrung finden: so müßte die empirische Anschauung irgend eines Gegenstandes als eine solche erkannt werden, welche schlechthin kein Mannigfaltiges außerhalb einander, und zur Einheit verbunden, enthält. Da nun von dem Nichtbewußtseyn eines solchen Mannigfaltigen auf die gänzliche Unmöglichkeit desselben in irgend einer Anschauung eines Objects kein Schluß gilt, dieses letztere aber zur absoluten Simplicität durchaus nöthig ist; so folgt, daß diese aus keiner Wahrnehmung, welche sie auch sey, könne geschlossen werden. Da also etwas als ein schlechthin einfaches Object niemals in irgend einer möglichen Erfahrung kann gegeben werden, die Sinnenwelt aber als der Inbegriff aller möglichen Erfahrungen angesehen werden muß: so ist überall in ihr nichts Einfaches gegeben.

Dieser zweyte Satz der Antithesis geht viel weiter als der erste, der das Einfache nur von der Anschauung des Zusammengesetzten verbannt, da hingegen dieser es aus der ganzen Natur wegschafft; daher er auch nicht aus dem Begriffe eines gegebenen Gegenstandes der äußeren Anschauung (des Zusammengesetzten), sondern aus dem Verhältniß desselben zu einer möglichen Erfahrung überhaupt hat bewiesen werden können.

Anmerkung zur zweyten Antinomie.

1. zur Thesis.

Wenn ich von einem Ganzen rede, welches nothwendig aus einfachen Theilen besteht, so verstehe ich darunter nur ein substanzielles Ganzes, als das eigentliche Compositum, d. i. die zufällige Einheit des Mannigfaltigen, welches abgesondert (wenigstens in Gedanken) gegeben, in eine wechselseitige Verbindung gesetzt wird, und dadurch Eines ausmacht. Den Raum sollte man eigentlich nicht Compositum, sondern Totum nennen, weil die Theile desselben nur im Ganzen und nicht das Ganze durch die Theile möglich ist. Er würde allenfalls ein Compositum ideale, aber nicht reale heißen können. Doch dieses ist nur Subtilität. Da der Raum kein Zusammengesetzes aus Substanzen (nicht einmal aus realen Accidenzen) ist, so muß, wenn ich alle Zusammensetzung in ihm aufhebe, nichts, auch nicht einmal der Punct übrig bleiben; denn dieser ist nur als die Grenze eines Raumes (mithin eines Zusammengesetzten), möglich. Raum und Zeit bestehen also nicht aus einfachen Theilen. Was nur zum Zustande

einer

II. Anmerkung zur Antithesis.

Wider diesen Satz einer unendlichen Theilung der Materie, dessen Beweisgrund bloß mathematisch ist, werden von den Monadisten Einwürfe vorgebracht, welche sich dadurch schon verdächtig machen, daß sie die kläresten mathematischen Beweise nicht für Einsichten in die Beschaffenheit des Raumes, so fern er in der That die formale Bedingung der Möglichkeit aller Materie ist, wollen gelten lassen, sondern sie nur als Schlüsse aus abstracten aber willkührlichen Begriffen ansehen, die auf wirkliche Dinge nicht bezogen werden könnten. Gleich als wenn es auch nur möglich wäre, eine andere Art der Anschauung zu erdenken, als die in der ursprünglichen Anschauung des Raumes gegeben wird, und die Bestimmungen desselben a priori nicht zugleich alles dasjenige beträfen, was dadurch allein möglich ist, daß es diesen Raum erfüllet. Wenn man ihnen Gehör giebt, so müßte man, außer dem mathematischen Puncte, der einfach, aber kein Theil, sondern bloß die Grenze eines Raums ist, sich noch physische Puncte denken, die zwar auch einfach sind, aber den Vorzug haben, als Theile des Raums, durch ihre bloße Aggregation denselben zu erfüllen. Ohne nun hier die gemeinen und klaren Widerlegungen dieser Ungereimtheit, die man in Menge antrifft, zu wiederholen, wie es denn gänzlich umsonst ist, durch bloß discursive Begriffe die Evidenz der Mathematik weg vernünfteln zu wollen, so bemerke ich nur, daß, wenn die Philosophie hier mit der Mathematik chicanirt, es darum geschehe, weil sie vergißt, daß es in dieser Frage nur um Erscheinungen und deren Bedingung zu thun sey. Hier ist es aber nicht genug zum reinen Verstandesbegriffe des Zusammengesetzten den Begriff des Einfachen, sondern zur Anschauung des Zusammengesetzten (der Materie) die Anschauung des Einfachen zu finden, und dieses ist nach Gesetzen der Sinnlichkeit, mithin auch bey Gegenständen der Sinne, gänzlich unmöglich. Es mag also von einem Ganzen aus Substanzen, welches

bloß

einer Substanz gehöret, ob es gleich eine Größe hat (z. B. die Veränderung), besteht auch nicht aus dem Einfachen, d. i. ein gewisser Grad der Veränderung entsteht nicht durch einen Anwachs vieler einfachen Veränderungen. Unser Schluß vom Zusammengesetzten auf das Einfache gilt nur von für sich selbst bestehenden Dingen. Accidenzen aber des Zustandes bestehen nicht für sich selbst. Man kann also den Beweis für die Nothwendigkeit des Einfachen, als der Bestandtheile alles substanziellen Zusammengesetzten, und dadurch überhaupt seine Sache leichtlich verderben, wenn man ihn zu weit ausdehnt und ihn für alles Zusammengesetzte ohne Unterschied geltend machen will, wie es wirklich mehrmalen schon geschehen ist.

Ich rede übrigens hier nur von dem Einfachen, so fern es nothwendig im Zusammengesetzten gegeben ist, indem dieses darin, als in seine Bestandtheile, aufgelöset werden kann. Die eigentliche Bedeutung des Wortes Monas (nach Leibnitzens Gebrauch) sollte wohl nur auf das Einfache gehen, welches unmittelbar als einfache Substanz gegeben ist (z. B. im Selbstbewußtseyn) und nicht

bloß durch den reinen Verstand gedacht wird, immer gelten, daß wir vor aller Zusammensetzung desselben das Einfache haben müssen; so gilt dieses doch nicht von totum substantiale phaenomenon, welches, als empirische Anschauung im Raume, die nothwendige Eigenschaft bey sich führt, daß kein Theil desselben einfach ist, darum, weil kein Theil des Raumes einfach ist. Indessen sind die Monadisten fein genug gewesen, dieser Schwierigkeit dadurch ausweichen zu wollen, daß sie nicht den Raum als eine Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände äußerer Anschauung (Körper), sondern diese, und das dynamische Verhältniß der Substanzen überhaupt, als die Bedingung der Möglichkeit des Raumes voraussetzen. Nun haben wir von Körpern nur als Erscheinungen einen Begriff, als solche aber setzen sie den Raum als die Bedingung der Möglichkeit aller äußeren Erscheinung nothwendig voraus, und die Ausflucht ist also vergeblich, wie sie denn auch oben in der transscendentalen Aesthetik hinreichend ist abgeschnitten worden. Wären sie Dinge an sich selbst, so würde der Beweis der Monadisten allerdings gelten.

Die zweyte dialectische Behauptung hat das Besondere an sich, daß sie eine dogmatische Behauptung wider sich hat, die unter allen vernünftelnden die einzige ist, welche sich unternimmt, an einem Gegenstande der Erfahrung die Wirklichkeit dessen, was wir oben bloß zu transscendentalen Ideen rechneten, nämlich die absolute Simplicität der Substanz, augenscheinlich zu beweisen: nämlich daß der Gegenstand des innern Sinnes, das Ich, was da denkt, eine schlechthin einfache Substanz sey. Ohne mich hierauf jetzt einzulassen (da es oben ausführlicher erwogen ist), so bemerke ich nur: daß wenn etwas bloß als Gegenstand gedacht wird, ohne irgend eine synthetische Bestimmung seiner Anschauung hinzu zu setzen (wie denn dieses durch die ganz nackte Vorstellung: Ich, geschieht), so könne freylich nichts Mannigfaltiges und keine Zusammensetzung in einer solchen Vorstellung wahrgenommen werden. Da überdem die Prädicate, wodurch ich diesen Gegenstand denke, bloß Anschauungen

als Element des Zuſammengeſetzten, welches man beſſer den Atomus nennen könnte. Und da ich nur in Anſehung des Zuſammengeſetzten die einfachen Subſtanzen, als deren Elemente, beweiſen will, ſo könnte ich die Antitheſe der zweyten Antinomie die transſcendentale Atomiſtik nennen. Weil aber dieſes Wort ſchon vorlängſt zur Bezeichnung einer beſondern Erklärungsart körperlicher Erſcheinungen (molecularum) gebraucht worden, und alſo empiriſche Begriffe vorausſetzt, ſo mag er der dialectiſche Grundſatz der Monadologie heißen.

Der

ſchauungen des inneren Sinnes ſind, ſo kann darin auch nichts vorkommen, welches ein Mannigfaltiges außerhalb einander, mithin reale Zuſammenſetzung bewieſe. Es bringt alſo nur das Selbſtbewußtſeyn es ſo mit ſich, daß, weil das Subject, welches denkt, zugleich ſein eigenes Object iſt, es ſich ſelber nicht theilen kann (obgleich die ihm inhärirende Beſtimmungen); denn in Anſehung ſeiner ſelbſt iſt jeder Gegenſtand abſolute Einheit. Nichts deſtoweniger, wenn dieſes Subject äußerlich, als ein Gegenſtand der Anſchauung, betrachtet wird, ſo würde es doch wohl Zuſammenſetzung in der Erſcheinung an ſich zeigen. So muß es aber jederzeit betrachtet werden, wenn man wiſſen will, ob in ihm ein Mannigfaltiges außerhalb einander ſey, oder nicht.

Der Antinomie
Dritter Widerstreit

Thesis.

Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesammt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freyheit zu Erklärung derselben anzunehmen nothwendig.

Beweis.

Man nehme an, es gebe keine andere Causalität, als nach Gesetzen der Natur; so setzt Alles, was geschieht, einen vorigen Zustand voraus, auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgt. Nun muß aber der vorige Zustand selbst etwas seyn, was geschehen ist (in der Zeit geworden, was es vorher nicht war), weil, wenn es jederzeit gewesen wäre, seine Folge auch nicht allererst entstanden, sondern immer gewesen seyn würde. Also ist die Causalität der Ursache, durch welche etwas geschieht, selbst etwas Geschehenes, welches nach dem Gesetze der Natur wiederum einen vorigen Zustand und dessen Causalität, dieser aber eben so einen noch älteren voraussetzt u. s. w. Wenn also Alles nach bloßen Gesetzen der Natur geschieht, so giebt es jederzeit nur einen subalternen, niemals aber einen ersten Anfang, und also überhaupt keine Vollständigkeit der Reihe auf der Seite der von einander abstammenden Ursachen. Nun besteht aber ben darin das Gesetz der Natur: daß ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache nichts geschehe.

der reinen Vernunft
der transscendentalen Ideen.

Antithesis.

Es ist keine Freyheit, sondern Alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.

Beweis.

Setzet: es gebe eine Freyheit im transscendentalen Verstande, als eine besondere Art von Causalität, nach welcher die Begebenheiten der Welt erfolgen könnten, nämlich ein Vermögen, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben, schlechthin anzufangen; so wird nicht allein eine Reihe durch diese Spontaneität, sondern die Bestimmung dieser Spontaneität selbst zur Hervorbringung der Reihe, d. i. die Causalität, wird schlechthin anfangen, so daß nichts vorhergeht, wodurch diese geschehende Handlung nach beständigen Gesetzen bestimmt sey. Es setzt aber ein jeder Anfang zu handeln einen Zustand der noch nicht handelnden Ursache voraus, und ein dynamisch erster Anfang der Handlung einen Zustand, der mit dem vorhergehenden eben derselben Ursache gar keinen Zusammenhang der Causalität hat, d. i. auf keine Weise daraus erfolgt. Also ist die transscendentale Freyheit dem Causalgesetze entgegen, und eine solche Verbindung der successiven Zustände wirkender Ursachen, nach welcher keine

Einheit

ſchehe. Alſo widerſpricht der Satz, als wenn alle Cauſalität nur nach Naturgeſetzen möglich ſey, ſich ſelbſt in ſeiner unbeſchränkten Allgemeinheit, und dieſe kann alſo nicht als die einzige angenommen werden.

Dieſemnach muß eine Cauſalität angenommen werden, durch welche etwas geſchieht, ohne daß die Urſache davon noch weiter, durch eine andere vorhergehende Urſache, nach nothwendigen Geſetzen beſtimmt ſey, d. i. eine abſolute Spontaneität der Urſachen, eine Reihe von Erſcheinungen, die nach Naturgeſetzen läuft, von ſelbſt anzufangen, mithin tranſſcendentale Freyheit, ohne welche ſelbſt im Laufe der Natur die Reihefolge der Erſcheinungen auf der Seite der Urſachen niemals vollſtändig iſt.

Anmer-

Einheit der Erfahrung möglich ist, die also auch in keiner Erfahrung angetroffen wird, mithin ein leeres Gedankending.

Wir haben also nichts als Natur, in welcher wir den Zusammenhang und Ordnung der Weltbegebenheiten suchen müssen. Die Freyheit (Unabhängigkeit) von den Gesetzen der Natur ist zwar eine Befreyung vom Zwange, aber auch vom Leitfaden aller Regeln. Denn man kann nicht sagen, daß, anstatt der Gesetze der Natur, Gesetze der Freyheit in die Causalität des Weltlaufs eintreten, weil, wenn diese nach Gesetzen bestimmt wäre, sie nicht Freyheit, sondern selbst nichts anders als Natur wäre. Natur also und transscendentale Freyheit unterscheiden sich wie Gesetzmäßigkeit und Gesetzlosigkeit, davon jene zwar den Verstand mit der Schwierigkeit beläßigt, die Abstammung der Begebenheiten in der Reihe der Ursachen immer höher hinauf zu suchen, weil die Causalität an ihnen jederzeit bedingt ist, aber zur Schadloshaltung durchgängige und gesetzmäßige Einheit der Erfahrung verspricht, da hingegen das Blendwerk von Freyheit zwar dem forschenden Verstande in der Kette der Ursachen Ruhe verheißt, indem sie ihn zu einer unbedingten Causalität führet, die von selbst zu handeln anhebt, die aber, da sie selbst blind ist, den Leitfaden der Regeln abreißt, an welchem allein eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung möglich ist.

Anmerkung zur dritten Antinomie.

I. zur Thesis.

Die transscendentale Idee der Freyheit macht zwar bey weitem nicht den ganzen Inhalt des psychologischen Begriffs dieses Namens aus, welcher großen Theils empirisch ist, sondern nur den der absoluten Spontaneität der Handlung, als den eigentlichen Grund der Imputabilität derselben; ist aber dennoch der eigentliche Stein des Anstoßes für die Philosophie, welche unüberwindliche Schwierigkeiten findet, dergleichen Art von unbedingter Causalität einzuräumen. Dasjenige also in der Frage über die Freyheit des Willens, was die speculative Vernunft von jeher in so große Verlegenheit gesetzt hat, ist eigentlich nur transscendental, und gehet lediglich darauf, ob ein Vermögen angenommen werden müsse, eine Reihe von successiven Dingen oder Zuständen von selbst anzufangen. Wie ein solches möglich sey, ist nicht eben so nothwendig beantworten zu können, da wir uns eben sowohl bey der Causalität nach Naturgesetzen damit begnügen müssen, a priori zu erkennen, daß eine solche vorausgesetzt werden müsse, ob wir gleich die Möglichkeit, wie durch ein gewisses Daseyn das Daseyn eines anderu gesetzt werde, auf keine Weise begreifen, und uns desfalls lediglich an die Erfahrung halten müssen. Nun haben wir diese Nothwendigkeit eines ersten Anfangs einer Reihe von Erscheinungen aus Freyheit zwar nur eigentlich in so fern dargethan, als zur Begreiflichkeit eines Ursprungs der Welt erfoderlich ist, indessen daß man alle nachfolgende Zustände für eine Abfolge nach bloßen Naturgesetzen nehmen kann. Weil aber dadurch doch einmal das Vermögen, eine Reihe in der Zeit ganz von selbst anzufangen, bewiesen (obzwar nicht eingesehen) ist, so ist es uns nunmehr auch erlaubt, mitten im Laufe der Welt verschiedene Reihen, der Causalität nach, von selbst anfangen zu lassen, und den Substanzen derselben ein Vermögen beyzulegen, aus Freyheit zu handeln. Man lasse sich aber hiebey nicht

durch

II. Anmerkung

zur Antithesis.

Der Vertheidiger der Allvermögenheit der Natur (transscendentale Physiocratie), im Widerspiel mit der Lehre von der Freyheit, würde seinen Satz, gegen die vernünftelnden Schlüsse der letzteren, auf folgende Art behaupten: Wenn ihr kein mathematisch Erstes der Zeit nach in der Welt annehmt, so habt ihr auch nicht nöthig, ein dynamisch Erstes der Causalität nach zu suchen. Wer hat euch geheißen, einen schlechthin ersten Zustand der Welt, und mithin einen absoluten Anfaug der nach und nach ablaufenden Reihe der Erscheinungen, zu erdenken, und, damit ihr eurer Einbildung einen Ruhepunct verschaffen möget, der unumschränkten Natur Grenzen zu setzen? Da die Substanzen in der Welt jederzeit gewesen sind, wenigstens die Einheit der Erfahrung eine solche Voraussetzung nothwendig macht, so hat es keine Schwierigkeit, auch anzunehmen, daß der Wechsel ihrer Zustände, d. i. eine Reihe ihrer Veränderungen, jederzeit gewesen sey, und mithin kein erster Anfang, weder mathematisch, noch dynamisch, gesucht werden dürfe. Die Möglichkeit einer solchen unendlichen Abstammung, ohne ein erstes Glied, in Ansehung dessen alles Uebrige bloß nachfolgend ist, läßt sich, seiner Möglichkeit nach, nicht begreiflich machen. Aber wenn ihr diese Naturräthsel darum wegwerfen wollt, so werdet ihr euch genöthigt sehen, viel synthetische Grundbeschaf-

durch einen Mißverſtand aufhalten: daß, da nämlich eine ſucceſſive Reihe in der Welt nur einen comparativ erſten Anfang haben kann, indem doch immer ein Zuſtand der Dinge in der Welt vorhergeht, etwa kein abſolut erſter Anfang der Reihen während dem Weltlaufe möglich ſey. Denn wir reden hier nicht vom abſolut erſten Anfange der Zeit nach, ſondern der Cauſalität nach. Wenn ich jetzt (zum Beyſpiel) völlig frey, und ohne den nothwendig beſtimmenden Einfluß der Natururſachen, von meinem Stuhle aufſtehe, ſo fängt in dieſer Begebenheit, ſammt deren natürlichen Folgen ins Unendliche, eine neue Reihe ſchlechthin an, obgleich der Zeit nach dieſe Begebenheit nur die Fortſetzung einer vorhergehenden Reihe iſt. Denn dieſe Entſchließung und That liegt gar nicht in der Abfolge bloßer Naturwirkung, und iſt nicht eine bloße Fortſetzung derſelben, ſondern die beſtimmenden Natururſachen hören oberhalb derſelben, in Anſehung dieſer Ereigniß, ganz auf, die zwar auf jene folgt, aber daraus nicht erfolgt, und daher zwar nicht der Zeit nach, aber doch in Anſehung der Cauſalität, ein ſchlechthin erſter Anfang einer Reihe von Erſcheinungen genannt werden muß.

Die Beſtätigung von der Bedürfniß der Vernunft, in der Reihe der Natururſachen ſich auf einen erſten Anfang aus Freyheit zu berufen, leuchtet daran ſehr klar in die Augen: daß (die epicuriſche Schule ausgenommen) alle Philoſophen des Alterthums ſich gedrungen ſahen, zur Erklärung der Weltbewegungen einen erſten Beweger anzunehmen, d. i. eine freyhandelnde Urſache, welche dieſe Reihe von Zuſtänden zuerſt und von ſelbſt anfing. Denn aus bloßer Natur unterfingen ſie ſich nicht, einen erſten Anfang begreiflich zu machen.

---

beſchaffenheiten zu verwerfen (Grundkräfte), die ihr eben ſo wenig begreifen könnt, und ſelbſt die Möglichkeit einer Veränderung überhaupt muß euch anſtößig werden. Denn, wenn ihr nicht durch Erfahrung fändet, daß ſie wirklich iſt, ſo würdet ihr niemals a priori erſinnen können, wie eine ſolche unaufhörliche Folge von Seyn und Nichtſeyn möglich ſey.

Wenn auch indeſſen allenfalls ein transſcendentales Vermögen der Freyheit nachgegeben wird, um die Weltveränderungen anzufangen, ſo würde dieſes Vermögen doch wenigſtens nur außerhalb der Welt ſeyn müſſen (wiewohl es immer eine kühne Anmaßung bleibt, außerhalb dem Inbegriffe aller möglichen Anſchauungen noch einen Gegenſtand anzunehmen, der in keiner möglichen Wahrnehmung gegeben werden kann). Allein, in der Welt ſelbſt, den Subſtanzen ein ſolches Vermögen beyzumeſſen, kann nimmermehr erlaubt ſeyn, weil alsdenn der Zuſammenhang nach allgemeinen Geſetzen ſich einander nothwendig beſtimmender Erſcheinungen, den man Natur nennt, und mit ihm das Merkmal empiriſcher Wahrheit, welches Erfahrung vom Traum unterſcheidet, größtentheils verſchwinden würde. Denn es läßt ſich neben einem ſolchen geſetzloſen Vermögen der Freyheit kaum mehr Natur denken; weil die Geſetze der letzteren durch die Einflüſſe der erſteren unaufhörlich abgeändert, und das Spiel der Erſcheinungen, welches nach der bloßen Natur regelmäßig und gleichförmig ſeyn würde, dadurch verwirrt und unzuſammenhängend gemacht wird.

gen ihren Anfang ableiten, ohne daß doch dieſe nothwendige Urſache ſelbſt zur Sinnenwelt gehörete. Nun iſt dieſes unmöglich. Denn, da der Anfang einer Zeitreihe nur durch dasjenige, was der Zeit nach vorhergeht, beſtimmt werden kann: ſo muß die oberſte Bedingung des Anfangs einer Reihe von Veränderungen in der Welt exiſtiren, da dieſe noch nicht war (denn der Anfang iſt ein Daſeyn, vor welchem eine Zeit vorhergeht, darin das Ding, welches anfängt, noch nicht war). Alſo gehöret die Cauſalität der nothwendigen Urſache der Veränderungen, mithin auch die Urſache ſelbſt, zur einer Zeit, mithin zur Erſcheinung (an welcher die Zeit allein als deren Form möglich iſt), folglich kann ſie von der Sinnenwelt, als dem Inbegriff aller Erſcheinungen, nicht abgeſondert gedacht werden. Alſo iſt in der Welt ſelbſt etwas Schlechthin-Nothwendiges enthalten (es mag nun dieſes die ganze Weltreihe ſelbſt, oder ein Theil derſelben ſeyn).

Anmer-

der reinen Vernunft

der transscendentalen Ideen.

Antithesis.

Es existirt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt, noch außer der Welt, als ihre Ursache.

Beweis.

Setzet: die Welt selber, oder in ihr, sey ein nothwendiges Wesen, so würde in der Reihe ihrer Veränderungen entweder ein Anfang seyn, der unbedingt nothwendig, mithin ohne Ursache wäre, welches dem dynamischen Gesetze der Bestimmung aller Erscheinungen in der Zeit widerstreitet; oder die Reihe selbst wäre ohne allen Anfang, und, obgleich in allen ihren Theilen zufällig und unbedingt, im Ganzen dennoch schlechthin nothwendig und unbedingt, welches sich selbst widerspricht, weil das Daseyn einer Menge nicht nothwendig seyn kann, wenn kein einziger Theil derselben ein an sich nothwendiges Daseyn besitzt.

Setzet dagegen: es gebe eine schlechthin nothwendige Weltursache außer der Welt, so würde dieselbe, als das oberste Glied in der Reihe der Ursachen der Weltveränderungen, das Daseyn der letzteren und ihre Reihe zuerst

gen ihren Anfang ableiten, ohne daß doch diese nothwendige Ursache selbst zur Sinnenwelt gehörete. Nun ist dieses unmöglich. Denn, da der Anfang einer Zeitreihe nur durch dasjenige, was der Zeit nach vorhergeht, bestimmt werden kann: so muß die oberste Bedingung des Anfangs einer Reihe von Veränderungen in der Welt existiren, da diese noch nicht war (denn der Anfang ist ein Daseyn, vor welchem eine Zeit vorhergeht, darin das Ding, welches anfängt, noch nicht war). Also gehöret die Causalität der nothwendigen Ursache der Veränderungen, mithin auch die Ursache selbst, zur einer Zeit, mithin zur Erscheinung (an welcher die Zeit allein als deren Form möglich ist), folglich kann sie von der Sinnenwelt, als dem Inbegriff aller Erscheinungen, nicht abgesondert gedacht werden. Also ist in der Welt selbst etwas Schlechthin-Nothwendiges enthalten (es mag nun dieses die ganze Weltreihe selbst, oder ein Theil derselben seyn).

Anmer-

anfangen *). Nun müßte sie aber alsdenn auch anfangen zu handeln, und ihre Causalität würde in die Zeit, eben darum aber in den Inbegriff der Erscheinungen, d. i. in die Welt gehören, folglich sie selbst, die Ursache, nicht außer der Welt seyn, welches der Voraussetzung widerspricht. Also ist weder in der Welt, noch außer derselben (aber mit ihr in Causalverbindung) irgend ein schlechthin nothwendiges Wesen.

*) Das Wort: Anfangen, wird in zwiefacher Bedeutung genommen. Die erste ist activ, da die Ursache eine Reihe von Zuständen als ihre Wirkung anfängt (infit); die zweyte passiv, da die Causalität in der Ursache selbst anhebt (fit). Ich schließe hier aus der ersteren auf die letzte.

Anmerkung zur ersten Antinomie.

I. zur Thesis.

Um das Daseyn eines nothwendigen Wesens zu beweisen, liegt mir hier ob, kein anderes als cosmologisches Argument zu brauchen, welches nämlich von dem Bedingten in der Erscheinung zum Unbedingten im Begriffe aufsteigt, indem man dieses als die nothwendige Bedingung der absoluten Totalität, der Reihe ansieht. Den Beweis, aus der bloßen Idee eines obersten aller Wesen überhaupt, zu versuchen, gehört zu einem andern Princip der Vernunft, und ein solcher wird daher besonders vorkommen müssen.

Der reine cosmologische Beweis kann nun das Daseyn eines nothwendigen Wesens nicht anders darthun, als daß er es zugleich unausgemacht lasse, ob dasselbe die Welt selbst, oder ein von ihr unterschiedenes Ding sey. Denn, um das Letztere auszumitteln, dazu werden Grundsätze erfordert, die nicht mehr cosmologisch sind, und nicht in der Reihe der Erscheinungen fortgehen, sondern Begriffe von zufälligen Wesen überhaupt (so fern sie bloß als Gegenstände des Verstandes erwogen werden), und ein Princip, solche mit einem nothwendigen Wesen, durch bloße Begriffe, zu verknüpfen, welches alles für eine transscendente Philosophie gehört, für welche hier noch nicht der Platz ist.

Wenn man aber einmal den Beweis cosmologisch anfängt, indem man die Reihe von Erscheinungen, und den Regressus derselben nach empirischen Gesetzen der Causalität, zum Grunde legt: so kann man nachher davon nicht abspringen und auf etwas übergehen, was gar nicht in die Reihe als ein Glied gehört. Denn in eben derselben Bedeutung muß etwas als Bedingung angesehen werden, in welcher die Relation des Bedingten zu seiner Bedingung in der Reihe genommen wurde, die auf diese höchste Bedingung im continuirlichen Fortschritte führen sollte. Ist nun dieses Verhältniß sinnlich und gehört zum möglichen empirischen Verstandesgebrauch, so kann die oberste Bedingung oder Ursache

II. Anmerkung
zur Antithesis.

Wenn man, beym Aufsteigen in der Reihe der Erscheinungen, wider das Daseyn einer schlechthin nothwendigen obersten Ursache Schwierigkeiten anzutreffen vermeint, so müssen sich diese auch nicht auf bloße Begriffe vom nothwendigen Daseyn eines Dinges überhaupt gründen, und mithin nicht ontologisch seyn, sondern sich aus der Causalverbindung mit einer Reihe von Erscheinungen, um zu derselben eine Bedingung anzunehmen, die selbst unbedingt ist, hervor finden, folglich cosmologisch und nach empirischen Gesetzen gefolgert seyn. Es muß sich nämlich zeigen, daß das Aufsteigen in der Reihe der Ursachen (in der Sinnenwelt) niemals bey einer empirisch-unbedingten Bedingung endigen könne, und daß das cosmologische Argument aus der Zufälligkeit der Weltzustände, laut ihrer Veränderungen, wider die Annehmung einer ersten und die Reihe schlechthin zuerst anhebenden Ursache ausfalle.

Es zeiget sich aber in dieser Antinomie ein seltsamer Contrast: daß nämlich aus eben demselben Beweisgrunde, woraus in der Thesis das Daseyn eines Urwesens geschlos-

sen

ſache nur nach Geſetzen der Sinnlichkeit, mithin nur als zur Zeitreihe gehörig den Regreſſus beſchließen, und das nothwendige Weſen muß als das oberſte Glied der Weltreihe angeſehen werden.

Gleichwohl hat man ſich die Freyheit genommen, einen ſolchen Abſprung (μεταβασις εἰς ἀλλο γενος) zu thun. Man ſchloß nämlich aus den Veränderungen in der Welt auf die empiriſche Zufälligkeit, d. i. die Abhängigkeit derſelben von empiriſch beſtimmenden Urſachen, und bekam eine aufſteigende Reihe empiriſcher Bedingungen, welches auch ganz recht war. Da man aber hierin keinen erſten Anfang und kein oberſtes Glied finden konnte, ſo ging man plötzlich vom empiriſchen Begriff der Zufälligkeit ab, und nahm die reine Categorie, welche alsdenn eine bloß intelligibele Reihe veranlaßte, deren Vollſtändigkeit auf dem Daſeyn einer ſchlechthin nothwendigen Urſache beruhete, die nunmehr, da ſie an keine ſinnliche Bedingungen gebunden war, auch von der Zeitbedingung, ihre Cauſalität ſelbſt anzufangen, befreyet wurde. Dieſes Verfahren iſt aber ganz widerrechtlich, wie man aus Folgendem ſchließen kann.

Zufällig, im reinen Sinne der Categorie, iſt das, deſſen contradictoriſches Gegentheil möglich iſt. Nun kann man aus der empiriſchen Zufälligkeit auf jene intelligibele gar nicht ſchließen. Was verändert wird, deſſen Gegentheil (ſeines Zuſtandes) iſt zu einer andern Zeit wirklich, mithin auch möglich; mithin iſt dieſes nicht das contradictoriſche Gegentheil des vorigen Zuſtandes, wozu erfordert wird, daß in derſelben Zeit, da der vorige Zuſtand war, an der Stelle deſſelben ſein Gegentheil hätte ſeyn können, welches aus der Veränderung gar nicht geſchloſſen werden kann. Ein Körper, der in Bewegung war = A, kömmt in Ruhe = non A. Daraus nun, daß ein entgegengeſetzter Zuſtand vom Zuſtande A auf dieſen folgt, kann gar nicht geſchloſſen werden, daß das contradictoriſche Gegentheil von A möglich, mithin A zufällig ſey: denn dazu würde erfordert werden, daß in derſelben Zeit, da die Bewegung war, anſtatt derſel-

ſeu wurde, in der Antitheſis das Nichtſeyn deſſelben, und zwar mit derſelben Schärfe, geſchloſſen wird. Erſt hieß es: es iſt ein nothwendiges Weſen, weil die ganze vergangene Zeit die Reihe aller Bedingungen, und hiemit alſo auch das Unbedingte (Nothwendige) in ſich faßt. Nun heißt es: es iſt kein nothwendiges Weſen, eben darum, weil die ganze verfloſſene Zeit die Reihe aller Bedingungen (die mithin insgeſamt wiederum bedingt ſind) in ſich faßt. Die Urſache hievon iſt dieſe. Das erſte Argument ſiehet nur auf die abſolute Totalität der Reihe der Bedingungen, deren eine die andere in der Zeit beſtimmt, und bekommt dadurch ein Unbedingtes und Nothwendiges. Das zweyte zieht dagegen die Zufälligkeit alles deſſen, was in der Zeitreihe beſtimmt iſt, in Betrachtung (weil vor jedem eine Zeit vorhergeht, darin die Bedingung ſelbſt wiederum als bedingt beſtimmt ſeyn muß), wodurch denn alles Unbedingte, und alle abſolute Nothwendigkeit, gänzlich wegfällt. Indeſſen iſt die Schlußart in beyden ſelbſt der gemeinen Menſchenvernunft ganz angemeſſen, welche mehrmalen in den Fall geräth, ſich mit ſich ſelbſt zu entzweyen, nachdem ſie ihren Gegenſtand aus zwey verſchiedenen Standpuncten erwägt. Herr von Meiran

hielt

derſelben die Ruhe habe ſeyn können. Nun wiſſen wir nichts weiter, als daß die Ruhe in der folgenden Zeit wirklich, mithin auch möglich war. Bewegung aber zu einer Zeit, und Ruhe zu einer andern Zeit, ſind einander nicht contradictoriſch entgegengeſetzt. Alſo beweiſet die Succeſſion entgegengeſetzter Beſtimmungen, d. i. die Veränderung, keinesweges die Zufälligkeit nach Begriffen des reinen Verſtandes, und kann alſo auch nicht auf das Daſeyn eines nothwendigen Weſens, nach reinen Verſtandesbegriffen, führen. Die Veränderung beweiſet nur die empiriſche Zufälligkeit, d. i. daß der neue Zuſtand für ſich ſelbſt, ohne eine Urſache, die zur vorigen Zeit gehört, gar nicht hätte Statt finden können, zu Folge dem Geſetze der Cauſalität. Die Urſache, und wenn ſie auch als ſchlechthin nothwendig angenommen wird, muß auf dieſe Art doch in der Zeit angetroffen werden, und zur Reihe der Erſcheinungen gehören.

---

hielt den Streit zweyer berühmten Aſtronomen, der aus einer ähnlichen Schwierigkeit über die Wahl des Standpuncts entſprang, für ein genugſam merkwürdiges Phänomen, um darüber eine beſondere Abhandlung abzufaſſen. Der eine ſchloß nämlich ſo: der Mond drehet ſich um ſeine Achſe, darum, weil er der Erde beſtändig dieſelbe Seite zukehrt; der andere: der Mond drehet ſich nicht um ſeine Achſe, eben darum, weil er der Erde beſtändig dieſelbe Seite zukehrt. Beyde Schlüſſe waren richtig, nachdem man den Standpunct nahm, aus dem man die Mondsbewegung beobachten wollte.

Der

Der

Antinomie der reinen Vernunft

Dritter Abschnitt.

Von dem

Interesse der Vernunft bey diesem ihren Widerstreite.

Da haben wir nun das ganze dialectische Spiel der cosmologischen Ideen, die es gar nicht verstatten, daß ihnen ein congruirender Gegenstand in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werde, ja nicht einmal, daß die Vernunft sie einstimmig mit allgemeinen Erfahrungsgesetzen denke, die gleichwohl doch nicht willkührlich erdacht sind, sondern auf welche die Vernunft im continuirlichen Fortgange der empirischen Synthesis nothwendig geführt wird, wenn sie das, was nach Regeln der Erfahrung jederzeit nur bedingt bestimmt werden kann, von aller Bedingung befreyen und in seiner unbedingten Totalität fassen will. Diese vernünftelnde Behauptungen sind so viele Versuche, vier natürliche und unvermeidliche Probleme der Vernunft aufzulösen, deren es also nur gerade so viel, nicht mehr, auch nicht weniger, geben kann, weil es nicht mehr Reihen synthetischer Voraussetzungen gibt, welche die empirische Synthesis a priori begrenzen.

Wir haben die glänzenden Anmaßungen der ihr Gebiet über alle Grenzen der Erfahrung erweiternden Vernunft nur in trockenen Formeln, welche bloß den Grund ihrer rechtlichen Ansprüche enthalten, vorgestellt, und, wie es einer Transscendentalphilosophie geziemt, diese von allem Empirischen entkleidet, obgleich die ganze Pracht der Vernunftbehauptungen nur in Verbindung mit demselben hervorleuchten kann. In dieser Anwendung aber, und der fortschreitenden Erweiterung des Vernunftgebrauchs, indem sie von dem Felde der Erfahrungen anhebt, und sich bis zu diesen erhabenen Ideen allmählig hinaufschwingt, zeigt die

Philoſophie eine Würde, welche, wenn ſie ihre Anmaßungen nur behaupten könnte, den Werth aller anderen menſchlichen Wiſſenſchaft weit unter ſich laſſen würde, indem ſie die Grundlage zu unſeren größeſten Erwartungen und Ausſichten auf die letzten Zwecke, in welchen alle Vernunftbemühungen ſich endlich vereinigen müſſen, verheißt. Die Frage: ob die Welt einen Anfang und irgend eine Grenze ihrer Ausdehnung im Raume habe, ob es irgendwo und vielleicht in meinem denkenden Selbſt eine untheilbare und unzerſtörliche Einheit, oder nichts als das Theilbare und Vergängliche gebe, ob ich in meinen Handlungen frey, oder, wie andere Weſen, an dem Faden der Natur und des Schickſals geleitet ſey, ob es endlich eine oberſte Weltursache gebe, oder die Naturdinge und deren Ordnung den letzten Gegenſtand ausmachen, bey dem wir in allen unſeren Betrachtungen ſtehen bleiben müſſen: das ſind Fragen, um deren Auflöſung der Mathematiker gerne ſeine ganze Wiſſenſchaft dahin gäbe; denn dieſe kann ihm doch in Anſehung der höchſten und angelegenſten Zwecke der Menſchheit keine Befriedigung verſchaffen. Selbſt die eigentliche Würde der Mathematik (dieſes Stolzes der menſchlichen Vernunft) beruhet darauf, daß, da ſie der Vernunft die Leitung giebt, die Natur im Großen ſowohl als im Kleinen in ihrer Ordnung und Regelmäßigkeit, imgleichen in der bewunderungswürdigen Einheit der ſie bewegenden Kräfte, weit über alle Erwartung der auf gemeine Erfahrung bauenden Philoſophie einzuſehen, ſie dadurch ſelbſt zu dem über alle Erfahrung erweiterten Gebrauch der Vernunft, Anlaß und Aufmunterung giebt, imgleichen die damit beſchäftigte Weltweisheit mit den vortrefflichſten Materialen verſorgt, ihre Nachforſchung, ſo viel deren Beſchaffenheit es erlaubt, durch angemeſſene Anſchauungen zu unterſtützen.

Unglücklicher Weiſe für die Speculation (vielleicht aber zum Glück für die practiſche Beſtimmung des Menſchen) ſiehet ſich die Vernunft, mitten unter ihren größeſten Er-

wartungen, in einem Gedränge von Gründen und Gegengründen so befangen, daß, da es sowohl ihrer Ehre, als auch sogar ihrer Sicherheit wegen nicht thunlich ist, sich zurück zu ziehen, und diesem Zwist als einem bloßen Spielgefechte gleichgültig zuzusehen, noch weniger schlechthin Friede zu gebieten, weil der Gegenstand des Streits sehr interessirt, ihr nichts weiter übrig bleibt, als über den Ursprung dieser Veruneinigung der Vernunft mit sich selbst nachzusinnen, ob nicht etwa ein bloßer Mißverstand daran Schuld sey, nach dessen Erörterung zwar beyderseits stolze Ansprüche vielleicht wegfallen, aber dafür ein dauerhaft ruhiges Regiment der Vernunft über Verstand und Sinne seinen Anfang nehmen würde.

Wir wollen vorjetzt diese gründliche Erörterung noch etwas aussetzen und zuvor in Erwägung ziehen: auf welche Seite wir uns wohl am liebsten schlagen möchten, wenn wir etwa genöthigt würden, Partey zu nehmen. Da wir in diesem Falle, nicht den logischen Probirstein der Wahrheit, sondern bloß unser Interesse befragen, so wird eine solche Untersuchung, ob sie gleich in Ansehung des streitigen Rechts beyder Theile nichts ausmacht, dennoch den Nutzen haben, es begreiflich zu machen, warum die Theilnehmer an diesem Streite sich lieber auf die eine Seite, als auf die andere geschlagen haben, ohne daß eben eine vorzügliche Einsicht des Gegenstandes daran Ursache gewesen, imgleichen noch andere Nebendinge zu erklären, z. B. die zelotische Hitze des einen und die kalte Behauptung des andern Theils, warum sie gerne der einen Partey freudigen Beyfall zujauchzen, und wider die andere zum voraus unversöhnlich eingenommen sind.

Es ist aber etwas, das bey dieser vorläufigen Beurtheilung den Gesichtspunct bestimmt, aus dem sie allein mit gehöriger Gründlichkeit angestellt werden kann, und dieses ist die Vergleichung der Principien, von denen beyde Theile ausgehen. Man bemerkt unter den Behauptungen der Antithesis eine vollkommene Gleichförmigkeit der Denkungsart

und völlige Einheit der Maxime, nämlich ein Principium des reinen Empirismus, nicht allein in Erklärung der Erscheinungen in der Welt, sondern auch in Auflösung der transscendentalen Ideen vom Weltall selbst. Dagegen legen die Behauptungen der Thesis, außer der empirischen Erklärungsart innerhalb der Reihe der Erscheinungen, noch intellectuelle Anfänge zum Grunde, und die Maxime ist so fern nicht einfach. Ich will sie aber, von ihrem wesentlichen Unterscheidungsmerkmal, den Dogmatism der reinen Vernunft nennen.

Auf der Seite also des Dogmatismus, in Bestimmung der cosmologischen Vernunftidee, oder der Thesis zeiget sich

Zuerst ein gewisses practisches Interesse, woran jeder Wohlgesinnte, wenn er sich auf seinen wahren Vortheil versteht, herzlich Theil nimmt. Daß die Welt einen Anfang habe, daß mein denkendes Selbst einfacher und daher unverweslicher Natur, daß dieses zugleich in seinen willkürlichen Handlungen frey und über den Naturzwang erhoben sey, und daß endlich die ganze Ordnung der Dinge, welche die Welt ausmachen, von einem Urwesen abstamme, von welchem Alles seine Einheit und zweckmäßige Verknüpfung entlehnt, das sind so viel Grundsteine der Moral und Religion. Die Antithesis raubt uns alle diese Stützen, oder scheint wenigstens sie uns zu rauben.

Zweytens äußert sich auch ein speculatives Interesse der Vernunft auf dieser Seite. Denn, wenn man die transscendentalen Ideen auf solche Art annimmt und gebraucht, so kann man völlig a priori die ganze Kette der Bedingungen fassen, und die Ableitung des Bedingten begreifen, indem man vom Unbedingten anfängt, welches die Antithesis nicht leistet, die dadurch sich sehr übel empfiehlt, daß sie auf die Frage, wegen der Bedingungen ihrer Synthesis, keine Antwort geben kann, die nicht ohne Ende immer weiter zu fragen übrig ließe. Nach ihr muß man von einem gegebenen Anfange zu einem noch höheren aufsteigen, jeder Theil führt auf einen

noch kleineren Theil, jede Begebenheit hat immer noch eine andere Begebenheit als Ursache über sich, und die Bedingungen des Daseyns überhaupt stützen sich immer wiederum auf andere, ohne jemals in einem selbstständigen Dinge als Urwesen unbedingte Haltung und Stütze zu bekommen.

Drittens hat diese Seite auch den Vorzug der Popularität, der gewiß nicht den kleinesten Theil seiner Empfehlung ausmacht. Der gemeine Verstand findet in den Ideen des unbedingten Anfangs aller Synthesis nicht die mindeste Schwierigkeit, da er ohnedem mehr gewohnt ist zu den Folgen abwärts zu gehen, als zu den Gründen hinaufzusteigen, und hat in den Begriffen des absolut Ersten (über dessen Möglichkeit er nicht grübelt) eine Gemächlichkeit und zugleich einen festen Punct, um die Leitschnur seiner Schritte daran zu knüpfen, da er hingegen an dem rastlosen Aufsteigen vom Bedingten zur Bedingung, jederzeit mit einem Fuße in der Luft, gar keinen Wohlgefallen finden kann.

Auf der Seite des Empirismus in Bestimmung der cosmologischen Ideen, oder der Antithesis, findet sich erstlich kein solches practisches Interesse aus reinen Principien der Vernunft, als Moral und Religion bey sich führen. Vielmehr scheinet der bloße Empirism beyden alle Kraft und Einfluß zu benehmen. Wenn es kein von der Welt unterschiedenes Urwesen giebt, wenn die Welt ohne Anfang und also auch ohne Urheber, unser Wille nicht frey und die Seele von gleicher Theilbarkeit und Verweslichkeit mit der Materie ist, so verlieren auch die moralischen Ideen und Grundsätze alle Gültigkeit, und fallen mit den transscendentalen Ideen, welche ihre theoretische Stütze ausmachten.

Dagegen bietet aber der Empirism dem speculativen Interesse der Vernunft Vortheile an, die sehr anlockend sind und diejenigen weit übertreffen, die der dogmatische Lehrer der Vernunftideen versprechen mag. Nach jenem ist der Verstand jederzeit auf seinem eigenthümlichen

Bo-

Boden, nämlich dem Felde von lauter möglichen Erfahrungen, deren Geſetzen er nachſpüren, und vermittelſt derſelben er ſeine ſichere und faßliche Erkenntniß ohne Ende erweitern kann. Hier kann und ſoll er den Gegenſtand, ſowohl an ſich ſelbſt, als in ſeinen Verhältniſſen, der Anſchauung darſtellen, oder doch in Begriffen, deren Bild in gegebenen ähnlichen Anſchauungen klar und deutlich vorgelegt werden kann. Nicht allein, daß er nicht nöthig hat dieſe Kette der Naturordnung zu verlaſſen, um ſich an Ideen zu hängen, deren Gegenſtände er nicht kennt, weil ſie als Gedankendinge niemals gegeben werden können; ſondern es iſt ihm nicht einmal erlaubt, ſein Geſchäft zu verlaſſen, und unter dem Vorwande, es ſey nunmehr zu Ende gebracht, in das Gebiet der idealiſirenden Vernunft und zu transſcendenten Begriffen überzugehen, wo er nicht weiter nöthig hat zu beobachten und den Naturgeſetzen gemäß zu forſchen, ſondern nur zu denken und zu dichten, ſicher, daß er nicht durch Thatſachen der Natur widerlegt werden könne, weil er an ihr Zeugniß eben nicht gebunden iſt, ſondern ſie vorbeygehen, oder ſie ſogar ſelbſt einem höheren Anſehen, nämlich dem der reinen Vernunft, unterordnen darf.

Der Empiriſt wird es daher niemals erlauben, irgend eine Epoche der Natur für die ſchlechthin erſte anzunehmen, oder irgend eine Grenze ſeiner Ausſicht in den Umfang derſelben als die äußerſte anzuſehen, oder von den Gegenſtänden der Natur, die er durch Beobachtung und Mathematik auflöſen und in der Anſchauung ſynthetiſch beſtimmen kann (dem Ausgedehnten), zu denen überzugehen, die weder Sinn und Einbildungskraft jemals in concreto darſtellen kann (dem Einfachen); noch einräumen, daß man ſelbſt in der Natur ein Vermögen, unabhängig von Geſetzen der Natur zu wirken (Freyheit), zum Grunde lege, und dadurch dem Verſtande ſein Geſchäft ſchmälere, an dem Leitfaden nothwendiger Regeln dem Entſtehen der Erſcheinungen nachzuſpüren; noch endlich zugeben, daß man irgend wozu die Urſache außerhalb der

Natur suche (Urwesen), weil wir nichts weiter, als diese kennen, indem sie es allein ist, welche uns Gegenstände darbietet, und von ihren Gesetzen unterrichten kann.

Zwar, wenn der empirische Philosoph mit seiner Antithese keine andere Absicht hat, als, den Vorwitz und die Vermessenheit der ihre wahre Bestimmung verkennenden Vernunft niederzuschlagen, welche mit Einsicht und Wissen groß thut, da wo eigentlich Einsicht und Wissen aufhören, und das, was man in Ansehung des practischen Interesse gelten läßt, für eine Beförderung des speculativen Interesse ausgeben will, um, wo es ihrer Gemächlichkeit zuträglich ist, den Faden physischer Untersuchungen abzureißen, und mit einem Vorgeben von Erweiterung der Erkenntniß, ihn an transscendentale Ideen zu knüpfen, durch die man eigentlich nur erkennt, daß man nichts wisse; wenn, sage ich, der Empirist sich hiemit begnügte, so würde sein Grundsatz eine Maxime der Mäßigung in Ansprüchen, der Bescheidenheit in Behauptungen und zugleich der größt-möglichen Erweiterung unseres Verstandes, durch den eigentlich uns vorgesetzten Lehrer, nämlich die Erfahrung, seyn. Denn, in solchem Falle, würden uns intellectuelle Voraussetzungen und Glaube, zum Behuf unserer practischen Angelegenheit, nicht genommen werden; nur könnte man sie nicht unter dem Titel und dem Pompe von Wissenschaft und Vernunfteinsicht auftreten lassen, weil das eigentliche speculative Wissen überall keinen anderen Gegenstand, als den der Erfahrung treffen kann, und, wenn man ihre Grenze überschreitet, die Synthesis, welche neue und von jener unabhängige Erkenntnisse versucht, kein Substratum der Anschauung hat, an welchem sie ausgeübt werden könnte.

So aber, wenn der Empirismus in Ansehung der Ideen (wie es mehrentheils geschieht) selbst dogmatisch wird und dasjenige dreist verneinet, was über der Sphäre seiner anschauenden Erkenntnisse ist, so fällt er selbst in den Fehler der Unbescheidenheit, der hier um desto tadelbarer

iſt, weil dadurch dem practiſchen Intereſſe der Vernunft ein unerſetzlicher Nachtheil verurſacher wird.

Dies iſt der Gegenſatz des Epicureismus *) gegen den Platonism.

Ein jeder von beyden ſagt mehr, als er weiß, doch ſo, daß der erſtere das Wiſſen, obzwar zum Nachtheile des Practiſchen, aufmuntert und befördert, der zweyte zwar zum Practiſchen vortrefliche Principien an die Hand giebt, aber eben dadurch in Anſehung alles deſſen, worin uns allein ein ſpeculatives Wiſſen vergönnt iſt, der Vernunft erlaubt, idealiſchen Erklärungen der Naturerſcheinungen nachzuhängen und darüber die phyſiſche Nachforſchung zu verabſäumen.

Was endlich das dritte Moment, worauf bey der vorläufigen Wahl zwiſchen beyden ſtreitigen Theilen geſehen werden kann, anlangt: ſo iſt es überaus befremdlich, daß der Empirismus aller Popularität gänzlich zuwider iſt, ob man gleich glauben ſollte, der gemeine Verſtand werde einen Entwurf begierig aufnehmen, der ihn durch nichts als Erfahrungserkenntniſſe und deren vernunftmäßigen Zuſammenhang zu befriedigen verſpricht, anſtatt daß die transſcendentale Dogmatik ihn nöthigt, zu Begriffen hin-

*) Es iſt indeſſen noch die Frage, ob Epicur dieſe Grundſätze als objective Behauptungen jemals vorgetragen habe. Wenn ſie etwa weiter nichts als Maximen des ſpeculativen Gebrauchs der Vernunft waren, ſo zeigte er daran einen ächteren philoſophiſchen Geiſt, als irgend einer der Weltweiſen des Alterthums. Daß man in Erklärung der Erſcheinungen ſo zu Werke gehen müſſe, als ob das Feld der Unterſuchung durch keine Grenze oder Anfang der Welt abgeſchnitten ſey; den Stoff der Welt ſo annehmen, wie er ſeyn muß, wenn wir von ihm durch Erfahrung belehrt werden wollen; daß keine andere Erzeugung der Begebenheiten, als wie ſie durch unveränderliche Naturgeſetze beſtimmt werden, und endlich keine von der Welt unterſchiedene Urſache müſſe gebraucht werden; ſind noch jetzt ſehr richtige, aber wenig beobachtete Grundſätze, die ſpeculative Philoſophie zu erweitern, ſo wie auch die Principien der Moral, unabhängig von fremden Hülfsquellen, auszufinden, ohne daß darum derjenige, welcher verlangt, jene dogmatiſche Sätze, ſo lange als wir mit der bloßen Speculation beſchäfftigt ſind, zu ignoriren, darum beſchuldigt werden darf, er wolle ſie läugnen.

aufzusteigen, welche die Einsicht und das Vernunftvermögen der im Denken geübtesten Köpfe weit übersteigen. Aber eben dieses ist sein Bewegungsgrund. Denn er befindet sich alsdenn in einem Zustande, in welchem sich auch der Gelehrteste über ihn nichts herausnehmen kann. Wenn er wenig oder nichts davon versteht, so kann sich doch auch niemand rühmen, viel mehr davon zu verstehen, und, ob er gleich hierüber nicht so schulgerecht als andere sprechen kann, so kann er doch darüber unendlich mehr vernünfteln, weil er unter lauter Ideen herumwandelt, über die man eben darum am beredtsten ist, weil man davon nichts weiß; anstatt, daß er über der Nachforschung der Natur ganz verstummen und seine Unwissenheit gestehen müßte. Gemächlichkeit und Eitelkeit also sind schon eine starke Empfehlung dieser Grundsätze. Ueberdem, ob es gleich einem Philosophen sehr schwer wird, etwas als Grundsatz anzunehmen, ohne deshalb sich selbst Rechenschaft geben zu können, oder gar Begriffe, deren objective Realität nicht eingesehen werden kann, einzuführen; so ist doch dem gemeinen Verstande nichts gewöhnlicher. Er will etwas haben, womit er zuversichtlich anfangen könne. Die Schwierigkeit, eine solche Voraussetzung selbst zu begreifen, beunruhigt ihn nicht, weil sie ihm (der nicht weiß, was Begreifen heißt) niemals in den Sinn kommt, und er hält das für bekannt, was ihm durch öfteren Gebrauch geläufig ist. Zuletzt aber verschwindet alles speculative Interesse bey ihm vor dem Practischen, und er bildet sich ein, das einzusehen und zu wissen, was anzunehmen, oder zu glauben, ihn seine Besorgnisse oder Hoffnungen antreiben. So ist der Empirismus der transscendentalidealisirenden Vernunft aller Popularität gänzlich beraubt, und, so viel Nachtheiliges wider die obersten practischen Grundsätze sie auch enthalten mag, so ist doch gar nicht zu besorgen, daß sie die Grenzen der Schule jemals überschreiten, und im gemeinen Wesen ein nur einigermaßen beträchtliches Ansehen und einige Gunst bey der großen Menge erwerben werde.

Die menſchliche Vernunft iſt ihrer Natur nach architectoniſch, d. i. ſie betrachtet alle Erkenntniſſe als gehörig zu einem möglichen Syſtem, und verſtattet daher auch nur ſolche Principien, die eine vorhabende Erkenntniß wenigſtens nicht unfähig machen, in irgend einem Syſtem mit anderen zuſammen zu ſtehen. Die Sätze der Antitheſis ſind aber von der Art, daß ſie die Vollendung eines Gebäudes von Erkenntniſſen gänzlich unmöglich machen. Nach ihnen giebt es über einen Zuſtand der Welt immer einen noch älteren, in jedem Theile immer noch andere, wiederum theilbare, vor jeder Begebenheit eine andere, die wiederum eben ſo wohl anderweitig erzeugt war, und im Daſeyn überhaupt Alles immer nur bedingt, ohne irgend ein unbedingtes und erſtes Daſeyn anzuerkennen. Da alſo die Antitheſis nirgend ein Erſtes einräumt, und keinen Anfang, der ſchlechthin zum Grunde des Baues dienen könnte, ſo iſt ein vollſtändiges Gebäude der Erkenntniß, bey dergleichen Vorausſetzungen, gänzlich unmöglich. Daher führt das architectoniſche Intereſſe der Vernunft (welches nicht empiriſche, ſondern reine Vernunfteinheit a priori fodert) eine natürliche Empfehlung für die Behauptungen der Theſis bey ſich.

Könnte ſich aber ein Menſch von allem Intereſſe losſagen, und die Behauptungen der Vernunft, gleichgültig gegen alle Folgen, bloß nach dem Gehalte ihrer Gründe in Betrachtung ziehen: ſo würde ein ſolcher, geſetzt daß er keinen Ausweg wüßte, anders aus dem Gedränge zu kommen, als daß er ſich zu einer oder andern der ſtreitigen Lehren bekennete, in einem unaufhörlich ſchwankenden Zuſtande ſeyn. Heute würde es ihm überzeugend vorkommen, der menſchliche Wille ſey frey; morgen, wenn er die unauflösliche Naturkette in Betrachtung zöge, würde er dafür halten, die Freyheit ſey nichts als Selbſttäuſchung und Alles bloß Natur. Wenn es nun aber zum Thun und Handeln käme, ſo würde dieſes Spiel der bloß ſpeculativen Vernunft, wie Schattenbilder eines Traums, verſchwinden, und er würde ſeine Principien bloß nach dem-

practischen Interesse wählen. Weil es aber doch einem nachdenkenden und forschenden Wesen anständig ist, gewisse Zeiten lediglich der Prüfung seiner eigenen Vernunft zu widmen, hiebey aber alle Parteylichkeit gänzlich auszuziehen, und so seine Bemerkungen Anderen zur Beurtheilung öffentlich mitzutheilen; so kann es niemanden verargt, noch weniger verwehrt werden, die Sätze und Gegensätze, so wie sie sich, durch keine Drohung geschreckt, vor Geschwornen von seinem eigenen Stande (nämlich dem Stande schwacher Menschen) vertheidigen können, auftreten zu lassen.

Der

Antinomie der reinen Vernunft

Vierter Abschnitt.

Von den

transscendentalen Aufgaben der reinen Vernunft, in so fern sie schlechterdings müssen aufgelöset werden können.

Alle Aufgaben auflösen und alle Fragen beantworten zu wollen, würde eine unverschämte Großsprecherey und ein so ausschweifender Eigendünkel seyn, daß man dadurch sich sofort um alles Zutrauen bringen müßte. Gleichwohl giebt es Wissenschaften, deren Natur es so mit sich bringt, daß eine jede darin vorkommende Frage, aus dem, was man weiß, schlechthin beantwortlich seyn muß, weil die Antwort aus denselben Quellen entspringen muß, daraus die Frage entspringt, und wo es keinesweges erlaubt ist, unvermeidliche Unwissenheit vorzuschützen, sondern die Auflösung gefodert werden kann. Was in allen möglichen Fällen Recht oder Unrecht sey, muß man der Regel nach wissen können, weil es unsere Verbindlichkeit betrifft, und wir zu dem, was wir nicht wissen können, auch keine

Verbindlichkeit haben. In der Erklärung der Erſcheinungen der Natur muß uns indeſſen Vieles ungewiß und manche Frage unauflöslich bleiben, weil das, was wir von der Natur wiſſen, zu dem, was wir erklären ſollen, bey weitem nicht in allen Fällen zureichend iſt. Es fragt ſich nun: ob in der Transſcendentalphiloſophie irgend eine Frage, die ein der Vernunft vorgelegtes Object betrifft, durch eben dieſe reine Vernunft unbeantwortlich ſey, und ob man ſich ihrer entſcheidenden Beantwortung dadurch mit Recht entziehen könne, daß man es als ſchlechthin ungewiß (aus allem dem, was wir erkennen können) demjenigen beyzählt, wovon wir zwar ſo viel Begriff haben, um eine Frage aufzuwerfen, es uns aber gänzlich an Mitteln oder am Vermögen fehlt, ſie jemals zu beantworten.

Ich behaupte nun, daß die Transſcendentalphiloſophie unter allem ſpeculativen Erkenntniß dieſes Eigenthümliche habe: daß gar keine Frage, welche einen der reinen Vernunft gegebenen Gegenſtand betrifft, für eben dieſelbe menſchliche Vernunft unauflöslich ſey, und daß kein Vorſchützen einer unvermeidlichen Unwiſſenheit und unergründlichen Tiefe der Aufgabe von der Verbindlichkeit frey ſprechen könne, ſie gründlich und vollſtändig zu beantworten; weil eben derſelbe Begriff, der uns in den Stand ſetzt zu fragen, durchaus uns auch tüchtig machen muß auf dieſe Frage zu antworten, indem der Gegenſtand außer dem Begriffe gar nicht angetroffen wird (wie bey Recht und Unrecht).

Es ſind in der Transſcendentalphiloſophie keine anderen als nur die cosmologiſchen Fragen, in Anſehung deren man mit Recht eine genugthuende Antwort, die die Beſchaffenheit des Gegenſtandes betrifft, fodern kann; ohne daß dem Philoſophen erlaubt iſt, ſich derſelben dadurch zu entziehen, daß er undurchdringliche Dunkelheit vorſchützt, und dieſe Fragen können nur cosmologiſche Ideen betreffen. Denn der Gegenſtand muß empiriſch gegeben ſeyn, und die Frage geht nur auf die Angemeſſenheit deſſelben mit einer Idee. Iſt der Gegenſtand transſcendental

und also selbst unbekannt, z. B. ob das Etwas, dessen Erscheinung (in uns selbst) das Denken ist (Seele), ein an sich einfaches Wesen sey, ob es eine Ursache aller Dinge insgesammt gebe, die schlechthin nothwendig ist, u. s. w., so sollen wir zu unserer Idee einen Gegenstand suchen, von welchem wir gestehen können, daß er uns unbekannt, aber deswegen doch nicht unmöglich sey *). Die cosmologischen Ideen haben allein das Eigenthümliche an sich, daß sie ihren Gegenstand und die zu dessen Begriff erforderliche empirische Synthesis als gegeben voraussetzen können, und die Frage, die aus ihnen entspringt, betrifft nur den Fortgang dieser Synthesis, so fern er absolute Totalität enthalten soll, welche letztere nichts Empirisches mehr ist, indem sie in keiner Erfahrung gegeben werden kann. Da nun hier lediglich von einem Dinge als Gegenstand einer möglichen Erfahrung und nicht als einer Sache an sich selbst die Rede ist, so kann die Beantwortung der transscendenten cosmologischen Frage außer der Idee sonst nirgend liegen, denn sie betrifft keinen Gegenstand an sich selbst; und in Ansehung der möglichen Erfahrung wird nicht nach demjenigen gefragt, was in concreto in irgend einer Erfahrung gegeben werden kann, sondern was in der Idee liegt, der sich die empirische Synthesis bloß nähern soll: also muß sie aus der

*) Man kann zwar auf die Frage, was ein transscendentaler Gegenstand für eine Beschaffenheit habe, keine Antwort geben, nämlich was er sey, aber wohl, daß die Frage selbst nichts sey, darum, weil kein Gegenstand derselben gegeben werden. Daher sind alle Fragen der transscendentalen Seelenlehre auch beantwortlich und wirklich beantwortet; denn sie betreffen das transsc. Subject aller inneren Erscheinungen, welches selbst nicht Erscheinung ist und also nicht als Gegenstand gegeben ist, und worauf keine der Categorien (auf welche doch eigentlich die Frage gestellt ist) Bedingungen ihrer Anwendung betreffen. Also ist hier der Fall, da der gemeine Ausdruck gilt, daß keine Antwort auch eine Antwort sey, nämlich daß eine Frage nach der Beschaffenheit desjenigen Etwas, was durch kein bestimmtes Prädicat gedacht werden kann, weil es gänzlich außer der Sphäre der Gegenstände gesetzt wird, die uns gegeben werden können, gänzlich nichtig und leer sey.

Idee allein aufgelöſet werden können: denn dieſe iſt ein bloßes Geſchöpf der Vernunft, welche alſo die Verantwortung nicht von ſich abweiſen und auf den unbekannten Gegenſtand ſchieben kann.

Es iſt nicht ſo außerordentlich, als es anfangs ſcheint: daß eine Wiſſenſchaft in Anſehung aller in ihren Inbegriff gehörigen Fragen (quaestiones domesticae) lauter gewiſſe Auflöſungen fodern und erwarten könne, ob ſie gleich zur Zeit noch vielleicht nicht gefunden ſind. Außer der Tranſcendentalphiloſophie giebt es noch zwey reine Vernunftwiſſenſchaften, eine bloß ſpeculativen, die andere practiſchen Inhalts: reine Mathematik, und reine Moral. Hat man wohl jemals gehört: daß, gleichſam wegen einer nothwendigen Unwiſſenheit der Bedingungen, es für ungewiß ſey ausgegeben worden, welches Verhältniß der Durchmeſſer zum Kreiſe ganz genau in Rational- oder Irrationalzahlen habe? Da es durch erſtere gar nicht congruent gegeben werden kann, durch die zweyte aber noch nicht gefunden iſt, ſo urtheilt man, daß wenigſtens die Unmöglichkeit ſolcher Auflöſung mit Gewißheit erkannt werden könne, und Lambert gab einen Beweis davon. In den allgemeinen Principien der Sitten kann nichts Ungewiſſes ſeyn, weil die Sätze entweder ganz und gar nichtig und ſinnleer ſind, oder bloß aus unſeren Vernunftbegriffen fließen müſſen. Dagegen giebt es in der Naturkunde eine Unendlichkeit von Vermuthungen, in Anſehung deren niemals Gewißheit erwartet werden kann, weil die Naturerſcheinungen Gegenſtände ſind, die uns unabhängig von unſeren Begriffen gegeben werden, zu denen alſo der Schlüſſel nicht in uns und unſerem reinen Denken, ſondern außer uns liegt, und eben darum in vielen Fällen nicht aufgefunden, mithin kein ſicherer Aufſchluß erwartet werden kann. Ich rechne die Fragen der tranſcendentalen Analytik, welche die Deduction unſerer reinen Erkenntniß betreffen, nicht hieher, weil wir jetzt nur von der Gewißheit der Urtheile in Anſehung der Gegenſtände und nicht in Anſehung des Urſprungs unſerer Begriffe ſelbſt handeln.

nommen, ist selbst eine Wahrnehmung. Dieses All aber ist es eigentlich, dessen Erklärung in den transscendentalen Vernunftaufgaben gefodert wird.

Da also selbst die Auflösung dieser Aufgaben niemals in der Erfahrung vorkommen kann, so könnet ihr nicht sagen, daß es ungewiß sey, was hierüber dem Gegenstande beyzulegen sey. Denn euer Gegenstand ist bloß in eurem Gehirne, und kann außer demselben gar nicht gegeben werden; daher ihr nur dafür zu sorgen habt, mit euch selbst einig zu werden, und die Amphibolie zu verhüten, die eure Idee zu einer vermeintlichen Vorstellung eines empirisch Gegebenen, und also auch nach Erfahrungsgesetzen zu erkennenden Objects macht. Die dogmatische Auflösung ist also nicht etwa ungewiß, sondern unmöglich. Die critische aber, welche völlig gewiß seyn kann, betrachtet die Frage gar nicht objectiv, sondern nach dem Fundamente der Erkenntniß, worauf sie gegründet ist.

Der
Antinomie der reinen Vernunft
Fünfter Abschnitt.

Sceptische Vorstellung der cosmologischen Fragen durch alle vier transscendentale Ideen.

Wir würden von der Foderung gern abstehen, unsere Fragen dogmatisch beantwortet zu sehen, wenn wir schon zum voraus begriffen: die Antwort möchte ausfallen, wie sie wollte, so würde sie unsere Unwissenheit nur noch vermehren, und uns aus einer Unbegreiflichkeit in eine andere, aus einer Dunkelheit in eine noch größere und vielleicht gar in Widersprüche stürzen. Wenn unsere Frage bloß auf Bejahung oder Verneinung gestellt ist, so ist es klüglich gehandelt, die vermuthlichen Gründe der Beantwortung vor der

Hand dahin geſtellt ſeyn zu laſſen, und zuvörderſt in Erwägung zu ziehen, was man denn gewinnen würde, wenn die Antwort auf die eine, und was, wenn ſie auf die Gegenſeite ausfiele. Trifft es ſich nun, daß in beiden Fällen lauter Sinnleeres (Nonſens) herauskömmt, ſo haben wir eine gegründete Auffoderung, unſere Frage ſelbſt critiſch zu unterſuchen, und zu ſehen: ob ſie nicht ſelbſt auf einer grundloſen Vorausſetzung beruhe, und mit einer Idee ſpiele, die ihre Falſchheit beſſer in der Anwendung und durch ihre Folgen, als in der abgeſonderten Vorſtellung verräth. Das iſt der große Nutzen, den die ſceptiſche Art hat, die Fragen zu behandeln, welche reine Vernunft an reine Vernunft thut, und wodurch man eines großen dogmatiſchen Wuſtes mit wenig Aufwand überhoben ſeyn kann, um an deſſen Statt eine nüchterne Critik zu ſetzen, die, als ein wahres Catarcticon, den Wahn zuſammt ſeinem Gefolge, der Vielwiſſerey, glücklich abführen wird.

Wenn ich demnach von einer cosmologiſchen Idee zum voraus einſehen könnte, daß, auf welche Seite des Unbedingten der regreſſiven Syntheſis der Erſcheinungen ſie ſich auch ſchlüge, ſie für einen jeden Verſtandesbegriff entweder zu groß oder zu klein ſeyn würde, ſo müßte ich begreifen, daß, da jene doch es nur mit einem Gegenſtande der Erfahrung zu thun hat, welche einem möglichen Verſtandesbegriffe angemeſſen ſeyn ſoll, ſie ganz leer und ohne Bedeutung ſeyn müſſe, weil ihr der Gegenſtand nicht anpaßt, ich mag ihn derſelben bequemen, wie ich will. Und dieſes iſt wirklich der Fall mit allen Weltbegriffen, welche auch, eben um deswillen, die Vernunft, ſo lange ſie ihnen anhängt, in eine unvermeidliche Antinomie verwickeln. Denn nehmt

Erſtlich an: die Welt habe keinen Anfang, ſo iſt ſie für euren Begriff zu groß; denn dieſer, welcher in einem ſucceſſiven Regreſſus beſteht, kann die ganze verfloſſene Ewigkeit niemals erreichen. Setzet: ſie habe einen Anfang, ſo iſt ſie wiederum für euren Verſtandesbe-

griff in dem nothwendigen empirischen Regressus zu klein. Denn, weil der Anfang noch immer eine Zeit, die vorhergeht, voraussetzt, so ist er noch nicht unbedingt, und das Gesetz des empirischen Gebrauchs des Verstandes legt es euch auf, noch nach einer höheren Zeitbedingung zu fragen, und die Welt ist also offenbar für dieses Gesetz zu klein.

Eben so ist es mit der doppelten Beantwortung der Frage, wegen der Weltgröße, dem Raum nach, bewandt. Denn, ist sie unendlich und unbegrenzt, so ist sie für allen möglichen empirischen Begriff zu groß. Ist sie endlich und begrenzt, so fragt ihr mit Recht noch: was bestimmt diese Grenze? Der leere Raum ist nicht ein für sich bestehendes Correlatum der Dinge, und kann keine Bedingung seyn, bey der ihr stehen bleiben könnet, noch viel weniger eine empirische Bedingung, die einen Theil einer möglichen Erfahrung ausmachte. (Denn wer kann eine Erfahrung vom Schlechthin-Leeren haben?) Zur absoluten Totalität aber der empirischen Synthesis wird jederzeit erfordert, daß das Unbedingte ein Erfahrungsbegriff sey. Also ist eine begrenzte Welt für euren Begriff zu klein.

Zweytens, besteht jede Erscheinung im Raume (Materie) aus unendlich viel Theilen, so ist der Regressus der Theilung für euren Begriff jederzeit zu groß; und soll die Theilung des Raumes irgend bey einem Gliede derselben (dem Einfachen) aufhören, so ist er für die Idee des Unbedingten zu klein. Denn dieses Glied läßt noch immer einen Regressus zu mehreren in ihm enthaltenen Theilen übrig.

Drittens, nehmet ihr an, in Allem, was in der Welt geschieht, sey nichts als Erfolg nach Gesetzen der Natur, so ist die Causalität der Ursache immer wiederum etwas, das geschieht, und euren Regressus zu noch höherer Ursache, mithin die Verlängerung der Reihe von Bedingungen a parte priori ohne Aufhören nothwendig macht. Die bloße wirkende Natur ist also für allen euren Begriff, in der Synthesis der Weltbegebenheiten, zu groß.

Wählt ihr, hin und wieder, von ſelbſt gewirkte Begebenheiten, mithin Erzeugung aus Freyheit: ſo verfolgt euch das Warum nach einem unvermeidlichen Naturgeſetze, und nöthigt euch, über dieſen Punct nach dem Cauſalgeſetze der Erfahrung hinaus zu gehen, und ihr findet, daß dergleichen Totalität der Verknüpfung für euren nothwendigen empiriſchen Begriff zu klein iſt.

Viertens. Wenn ihr ein ſchlechthin nothwendiges Weſen (es ſey die Welt ſelbſt, oder etwas in der Welt, oder die Welturſache) annehmt: ſo ſetzt ihr es in eine, von jedem gegebenen Zeitpunct unendlich entfernte Zeit; weil es ſonſt von einem anderen und älteren Daſeyn abhängend ſeyn würde. Alsdenn iſt aber dieſe Exiſtenz für euren empiriſchen Begriff unzulänglich und zu groß, als daß ihr jemals durch irgend einen fortgeſetzten Regreſſus dazu gelangen könntet.

Iſt aber, eurer Meynung nach, Alles, was zur Welt (es ſey als Bedingt oder als Bedingung) gehöret, zufällig: ſo iſt jede euch gegebene Exiſtenz für euren Begriff zu klein. Denn ſie nöthigt euch, euch noch immer nach einer andern Exiſtenz umzuſehen, von der ſie abhängig iſt.

Wir haben in allen dieſen Fällen geſagt, daß die Weltidee für den empiriſchen Regreſſus, mithin jeden möglichen Verſtandesbegriff, entweder zu groß oder auch für denſelben zu klein ſey. Warum haben wir uns nicht umgekehrt ausgedrückt, und geſagt: daß im erſteren Falle der empiriſche Begriff für die Idee jederzeit zu klein, im zweyten aber zu groß ſey, und mithin gleichſam die Schuld auf dem empiriſchen Regreſſus hafte; anſtatt, daß wir die cosmologiſche Idee anklageten, daß ſie im Zuviel oder Zuwenig von ihrem Zwecke, nämlich der möglichen Erfahrung, abwiche? Der Grund war dieſer: Mögliche Erfahrung iſt das, was unſeren Begriffen allein Realität geben kann; ohne das iſt aller Begriff nur Idee, ohne Wahrheit und Beziehung auf einen Gegenſtand. Daher war der mögliche empiriſche Begriff das Richtmaaß, wornach die Idee beurtheilt

werden mußte, ob sie bloße Idee und Gedankending sey, oder in der Welt ihren Gegenstand antreffe. Denn man sagt nur von demjenigen, daß es verhältnißweise auf etwas Anderes zu groß oder zu klein sey, was nur um dieses Letzteren willen angenommen wird, und darnach eingerichtet seyn muß. Zu dem Spielwerke der alten dialectischen Schulen gehörete auch diese Frage: wenn eine Kugel nicht durch ein Loch geht, was soll man sagen: Ist die Kugel zu groß, oder das Loch zu klein? In diesem Falle ist es gleichgültig, wie ihr euch ausdrücken wollt; denn ihr wißt nicht, welches von beyden um des anderen willen da ist. Dagegen werdet ihr nicht sagen: der Mann ist für sein Kleid zu lang, sondern das Kleid ist für den Mann zu kurz.

Wir sind also wenigstens auf den gegründeten Verdacht gebracht: daß die cosmologischen Ideen, und mit ihnen alle unter einander in Streit gesetzte vernünftelnde Behauptungen, vielleicht einen leeren und bloß eingebildeten Begriff, von der Art, wie uns der Gegenstand dieser Ideen gegeben wird, zum Grunde liegen haben, und dieser Verdacht kann uns schon auf die rechte Spur führen, das Blendwerk zu entdecken, was uns so lange irre geführt hat.

Der
Antinomie der reinen Vernunft
Sechster Abschnitt.
Der transscendentale Idealism, als der Schlüssel zu Auflösung der cosmologischen Dialectik.

Wir haben in der transscendentalen Aesthetik hinreichend bewiesen: daß Alles, was im Raume oder der Zeit angeschaut wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erscheinungen, d. i. bloße Vorstellungen sind, die, so wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte

dehnte Weſen, oder Reihen von Veränderungen, außer unſeren Gedanken keine an ſich gegründete Exiſtenz haben. Dieſen Lehrbegriff nenne ich den transſcendentalen Idealism *). Der Realiſt in transſcendentaler Bedeutung macht aus dieſen Modificationen unſerer Sinnlichkeit an ſich ſubſiſtirende Dinge, und daher bloße Vorſtellungen zu Sachen an ſich ſelbſt.

Man würde uns Unrecht thun, wenn man uns den ſchon längſt ſo verſchrieenen empiriſchen Idealismus zumuthen wollte, der, indem er die eigene Wirklichkeit des Raumes annimmt, das Daſeyn der ausgedehnten Weſen in demſelben läugnet, wenigſtens zweifelhaft findet, und zwiſchen Traum und Wahrheit in dieſem Stücke keinen genugſam erweislichen Unterſchied einräumet. Was die Erſcheinungen des inneren Sinnes in der Zeit betrifft, an denen, als wirklichen Dingen, findet er keine Schwierigkeit; ja er behauptet ſogar, daß dieſe innere Erfahrung das wirkliche Daſeyn ihres Objects (an ſich ſelbſt), (mit aller dieſer Zeitbeſtimmung), einzig und allein hinreichend beweiſe.

Unſer transſcendentaler Idealism erlaubt es dagegen: daß die Gegenſtände äußerer Anſchauung, eben ſo wie ſie im Raume angeſchauet werden, auch wirklich ſeyn, und in der Zeit alle Veränderungen, ſo wie ſie der innere Sinn vorſtellt. Denn, da der Raum ſchon eine Form derjenigen Anſchauung iſt, die wir die äußere nennen, und, ohne Gegenſtände in demſelben, es gar keine empiriſche Vorſtellung geben würde: ſo können und müſſen wir darin ausgedehnte Weſen als wirklich annehmen, und eben ſo iſt es auch mit der Zeit. Jener Raum ſelber aber, ſammt dieſer Zeit und, zugleich mit beyden, alle Erſcheinungen, ſind doch an ſich ſelbſt keine Dinge, ſondern nichts als Vorſtellun-

*) Ich habe ihn auch ſonſt bisweilen den formalen Idealism genannt, um ihn von dem materialen, d. i. dem gemeinen, der die Exiſtenz äußerer Dinge ſelbſt bezweifelt oder läugnet, zu unterſcheiden. In manchen Fällen ſcheint es rathſam zu ſeyn, ſich lieber dieſer als der obgenannten Ausdrücke zu bedienen, um alle Mißdeutung zu verhüten.

gen, und können gar nicht außer unserem Gemüth existiren, und selbst ist die innere und sinnliche Anschauung unseres Gemüths (als Gegenstandes des Bewußtseyns), dessen Bestimmung durch die Succession verschiedener Zustände in der Zeit vorgestellt wird, auch nicht das eigentliche Selbst, so wie es an sich existirt, oder das transscendentale Subject, sondern nur eine Erscheinung, die der Sinnlichkeit dieses uns unbekannten Wesens gegeben worden. Das Daseyn dieser inneren Erscheinung, als eines so an sich existirenden Dinges, kann nicht eingeräumet werden, weil ihre Bedingung die Zeit ist, welche keine Bestimmung irgend eines Dinges an sich selbst seyn kann. In dem Raume aber und der Zeit ist die empirische Wahrheit der Erscheinungen genugsam gesichert, und von der Verwandtschaft mit dem Traume hinreichend unterschieden, wenn beyde nach empirischen Gesetzen in einer Erfahrung richtig und durchgängig zusammenhängen.

Es sind demnach die Gegenstände der Erfahrung niemals an sich selbst, sondern nur in der Erfahrung gegeben, und existiren außer derselben gar nicht. Daß es Einwohner im Monde geben könne, ob sie gleich kein Mensch jemals wahrgenommen hat, muß allerdings eingeräumet werden, aber es bedeutet nur so viel: daß wir in dem möglichen Fortschritt der Erfahrung auf sie treffen könnten; denn Alles ist wirklich, was mit einer Wahrnehmung nach Gesetzen des empirischen Fortgangs in einem Contexte stehet. Sie sind also alsdenn wirklich, wenn sie mit meinem wirklichen Bewußtseyn in einem empirischen Zusammenhange stehen, ob sie gleich darum nicht an sich, d. i. außer diesem Fortschritt der Erfahrung, wirklich sind.

Uns ist wirklich nichts gegeben, als die Wahrnehmung und der empirische Fortschritt von dieser zu andern möglichen Wahrnehmungen. Denn an sich selbst sind die Erscheinungen, als bloße Vorstellungen, nur in der Wahrnehmung wirklich, die in der That nichts Andres ist, als die Wirklichkeit einer empirischen Vorstellung, d. i. Erscheinung. Vor

der Wahrnehmung eine Erſcheinung ein wirkliches Ding nennen, bedeutet entweder, daß wir im Fortgange der Erfahrung auf eine ſolche Wahrnehmung treffen müſſen, oder es hat gar keine Bedeutung. Denn, daß ſie an ſich ſelbſt, ohne Beziehung auf unſere Sinne und mögliche Erfahrung, exiſtire, könnte allerdings geſagt werden, wenn von einem Dinge an ſich ſelbſt die Rede wäre. Es iſt aber bloß von einer Erſcheinung im Raume und der Zeit, die beydes keine Beſtimmungen der Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nur unſerer Sinnlichkeit ſind, die Rede; daher das, was in ihnen iſt (Erſcheinungen), nicht an ſich Etwas, ſondern bloße Vorſtellungen ſind, die, wenn ſie nicht in uns (in der Wahrnehmung) gegeben ſind, überall nirgend angetroffen werden.

Das ſinnliche Anſchauungsvermögen iſt eigentlich nur eine Receptivität, auf gewiſſe Weiſe mit Vorſtellungen affizirt zu werden, deren Verhältniß zu einander eine reine Anſchauung des Raumes und der Zeit iſt (lauter Formen unſerer Sinnlichkeit), und welche, ſo fern ſie in dieſem Verhältniſſe (dem Raume und der Zeit) nach Geſetzen der Einheit der Erfahrung verknüpft und beſtimmbar ſind, Gegenſtände heißen. Die nichtſinnliche Urſache dieſer Vorſtellungen iſt uns gänzlich unbekannt, und dieſe können wir daher nicht als Object anſchauen; denn dergleichen Gegenſtand würde weder im Raume, noch der Zeit (als bloßen Bedingungen der ſinnlichen Vorſtellung) vorgeſtellt werden müſſen, ohne welche Bedingungen wir uns gar keine Anſchauung denken können. Indeſſen können wir die bloß intelligibele Urſache der Erſcheinungen überhaupt das transſcendentale Object nennen, bloß, damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität correſpondirt. Dieſem transſcendentalen Object können wir allen Umfang und Zuſammenhang unſerer möglichen Wahrnehmungen zuſchreiben, und ſagen: daß es vor aller Erfahrung an ſich ſelbſt gegeben ſey. Die Erſcheinungen aber ſind, ihm gemäß, nicht an ſich, ſondern nur in dieſer Erfahrung gegeben, weil ſie bloße Vorſtellungen ſind, die nur als Wahr-

nehmungen einen wirklichen Gegenstand bedeuten, wenn nämlich diese Wahrnehmung mit allen andern nach den Regeln der Erfahrungseinheit zusammenhängt. So kann man sagen: die wirklichen Dinge der vergangenen Zeit sind in dem transscendentalen Gegenstande der Erfahrung gegeben; sie sind aber für mich nur Gegenstände und in der vergangenen Zeit wirklich, so fern als ich mir vorstelle, daß eine regressive Reihe möglicher Wahrnehmungen (es sey am Leitfaden der Geschichte, oder an den Fußstapfen der Ursachen und Wirkungen) nach empirischen Gesetzen, mit einem Worte, der Weltlauf auf eine verflossene Zeitreihe als Bedingung der gegenwärtigen Zeit führet, welche alsdenn doch nur in dem Zusammenhange einer möglichen Erfahrung und nicht an sich selbst als wirklich vorgestellt wird, so daß alle von undenklicher Zeit her vor meinem Daseyn verflossene Begebenheiten doch nichts Anders bedeuten, als die Möglichkeit der Verlängerung der Kette der Erfahrung, von der gegenwärtigen Wahrnehmung an, aufwärts zu den Bedingungen, welche diese der Zeit nach bestimmen.

Wenn ich mir demnach alle existirende Gegenstände der Sinne in aller Zeit und allen Räumen insgesammt vorstelle: so setze ich solche nicht vor der Erfahrung in beyde hinein, sondern diese Vorstellung ist nichts Andres, als der Gedanke von einer möglichen Erfahrung, in ihrer absoluten Vollständigkeit. In ihr allein sind jene Gegenstände (welche nichts als bloße Vorstellungen sind) gegeben. Daß man aber sagt, sie existiren vor aller meiner Erfahrung, bedeutet nur, daß sie in dem Theile der Erfahrung, zu welchem ich, von der Wahrnehmung anhebend, allererst fortschreiten muß, anzutreffen sind. Die Ursache der empirischen Bedingungen dieses Fortschritts, mithin auf welche Glieder, oder auch, wie weit ich auf dergleichen im Regressus treffen könne, ist transscendental und mir daher nothwendig unbekannt. Aber um diese ist es auch nicht zu thun, sondern nur um die Regel des Fortschritts der Erfahrung, in der mir die Gegenstände, nämlich Erscheinungen, gegeben werden. Es ist

auch im Ausgange ganz einerley, ob ich ſage, ich könne im empiriſchen Fortgange im Raume auf Sterne treffen, die hundertmal weiter entfernt ſind, als die äußerſten, die ich ſehe: oder ob ich ſage, es ſind vielleicht deren im Weltraume anzutreffen, wenn ſie gleich niemals ein Menſch wahrgenommen hat, oder wahrnehmen wird; denn, wenn ſie gleich als Dinge an ſich ſelbſt, ohne Beziehung auf mögliche Erfahrung, überhaupt gegeben wären, ſo ſind ſie doch für mich nichts, mithin keine Gegenſtände, als ſo fern ſie in der Reihe des empiriſchen Regreſſus enthalten ſind. Nur in anderweitiger Beziehung, wenn eben dieſe Erſcheinungen zur cosmologiſchen Idee von einem abſoluten Ganzen gebraucht werden ſollen, und, wenn es alſo um eine Frage zu thun iſt, die über die Grenzen möglicher Erfahrung hinausgeht, iſt die Unterſcheidung der Art, wie man die Wirklichkeit gedachter Gegenſtände der Sinne nimmt, von Erheblichkeit, um einem trüglichen Wahne vorzubeugen, welcher aus der Mißdeutung unſerer eigenen Erfahrungsbegriffe unvermeidlich entſpringen muß.

Der

Antinomie der reinen Vernunft

Siebenter Abſchnitt.

Critiſche Entſcheidung des cosmologiſchen Streits der Vernunft mit ſich ſelbſt.

Die ganze Antinomie der reinen Vernunft beruht auf dem dialectiſchen Argumente: Wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo iſt auch die ganze Reihe aller Bedingungen deſſelben gegeben: Nun ſind uns Gegenſtände der Sinne als bedingt gegeben, folglich ꝛc. Durch dieſen Vernunftſchluß, deſſen Oberſatz ſo natürlich und einleuchtend ſcheint, werden nun, nach Verſchiedenheit der Bedingungen (in der Syntheſis der Erſcheinungen), ſo fern ſie eine Reihe ausmachen, eben

so viel cosmologische Ideen eingeführt, welche die absolute Totalität dieser Reihen postuliren und eben dadurch die Vernunft unvermeidlich in Widerstreit mit sich selbst versetzen. Ehe wir aber das Trügliche dieses vernünftelnden Arguments aufdecken, müssen wir uns durch Berichtigung und Bestimmung gewisser darin vorkommenden Begriffe dazu in Stand setzen.

Zuerst ist folgender Satz klar und ungezweifelt gewiß: daß, wenn das Bedingte gegeben ist, uns eben dadurch ein Regressus in der Reihe aller Bedingungen zu demselben aufgegeben sey; denn dieses bringt schon der Begriff des Bedingten so mit sich, daß dadurch etwas auf eine Bedingung, und, wenn diese wiederum bedingt ist, auf eine entferntere Bedingung, und so durch alle Glieder der Reihe bezogen wird. Dieser Satz ist also analytisch und erhebt sich über alle Furcht vor einer transscendentalen Critik. Er ist ein logisches Postulat der Vernunft: diejenige Verknüpfung eines Begriffs mit seinen Bedingungen durch den Verstand zu verfolgen und so weit als möglich fortzusetzen, die schon dem Begriffe selbst anhängt.

Ferner: wenn das Bedingte sowohl, als seine Bedingung, Dinge an sich selbst sind, so ist, wenn das Erstere gegeben worden, nicht bloß der Regressus zu dem Zweyten aufgegeben, sondern dieses ist dadurch wirklich schon mit gegeben, und, weil dieses von allen Gliedern der Reihe gilt, so ist die vollständige Reihe der Bedingungen, mithin auch das Unbedingte dadurch zugleich gegeben, oder vielmehr vorausgesetzt, daß das Bedingte, welches nur durch jene Reihe möglich war, gegeben ist. Hier ist die Synthesis des Bedingten mit seiner Bedingung eine Synthesis des bloßen Verstandes, welcher die Dinge vorstellt, wie sie sind, ohne darauf zu achten, ob, und wie wir zur Kenntniß derselben gelangen können. Dagegen wenn ich es mit Erscheinungen zu thun habe, die, als bloße Vorstellungen, gar nicht gegeben sind, wenn ich nicht zu ihrer Kenntniß (d. i. zu ihnen selbst, denn sie sind nichts, als empirische Kennt-

niſſe) gelange, ſo kann ich nicht in eben der Bedeutung ſagen: wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo ſind auch alle Bedingungen (als Erſcheinungen) zu demſelben gegeben, und kann mithin auf die abſolute Totalität der Reihe derſelben keinesweges ſchließen. Denn die Erſcheinungen ſind, in der Apprehenſion, ſelber nichts Anders, als eine empiriſche Syntheſis (im Raume und der Zeit) und ſind alſo nur in dieſer gegeben. Nun folgt es gar nicht, daß, wenn das Bedingte (in der Erſcheinung) gegeben iſt, auch die Syntheſis, die ſeine empiriſche Bedingung ausmacht, dadurch mitgegeben und vorausgeſetzt ſey, ſondern dieſe findet allererſt im Regreſſus, und niemals ohne denſelben, Statt. Aber das kann man wohl in einem ſolchen Falle ſagen, daß ein Regreſſus zu den Bedingungen, d. i. eine fortgeſetzte empiriſche Syntheſis auf dieſer Seite geboten oder aufgegeben ſey, und daß es nicht an Bedingungen fehlen könne, die durch dieſen Regreſſus gegeben werden.

Hieraus erhellet, daß der Oberſatz des cosmologiſchen Vernunftſchluſſes das Bedingte in transſcendentaler Bedeutung einer reinen Categorie, der Unterſatz aber in empiriſcher Bedeutung eines auf bloße Erſcheinungen angewandten Verſtandesbegriffs nehme, folglich derjenige dialectiſche Betrug darin angetroffen werde, den man Sophisma figurae edictionis nennt. Dieſer Betrug iſt aber nicht erkünſtelt, ſondern eine ganz natürliche Täuſchung der gemeinen Vernunft. Denn durch dieſelbe ſetzen wir (im Oberſatze) die Bedingungen und ihre Reihe, gleichſam unbeſehen, voraus, wenn etwas als bedingt gegeben iſt, weil dieſes nichts Andres, als die logiſche Foderung iſt, vollſtändige Prämiſſen zu einem gegebenen Schlußſatze anzunehmen, und da iſt in der Verknüpfung des Bedingten mit ſeiner Bedingung keine Zeitordnung anzutreffen; ſie werden an ſich, als zugleich gegeben, vorausgeſetzt. Ferner iſt es eben ſo natürlich (im Unterſatze) Erſcheinungen als Dinge an ſich und eben ſowohl dem bloßen Verſtande gegebene Gegenſtände anzuſehen, wie es im Oberſatze geſchah, da ich von

allen Bedingungen der Anschauung, unter denen allein Gegenstände gegeben werden können, abstrahirte. Nun hatten wir aber hiebey einen merkwürdigen Unterschied zwischen den Begriffen übersehen. Die Synthesis des Bedingten mit seiner Bedingung und die ganze Reihe der letzteren (im Obersatze) führte gar nichts von Einschränkung durch die Zeit und keinen Begriff der Succession bey sich. Dagegen ist die empirische Synthesis und die Reihe der Bedingungen in der Erscheinung (die im Untersatze subsumirt wird) nothwendig successiv und nur in der Zeit nach einander gegeben; folglich konnte ich die absolute Totalität der Synthesis und der dadurch vorgestellten Reihe hier nicht eben so wohl, als dort voraussetzen, weil dort alle Glieder der Reihe an sich (ohne Zeitbedingung) gegeben sind, hier aber nur durch den successiven Regressus möglich sind, der nur dadurch gegeben ist, daß man ihn wirklich vollführt.

Nach der Ueberweisung eines solchen Fehltritts des gemeinschaftlich zum Grunde (der cosmologischen Behauptungen) gelegten Arguments, können beyde streitende Theile mit Recht, als solche, die ihre Foderung auf keinen gründlichen Titel gründen, abgewiesen werden. Dadurch aber ist ihr Zwist noch nicht in so fern geendigt, daß sie überführt worden wären, sie, oder einer von beyden, hätte in der Sache selbst, die er behauptet (im Schlußsatze) Unrecht, wenn er sich gleich nicht auf tüchtige Beweisgründe zu bauen wußte. Es scheinet doch nichts klärer, als daß von zween, deren der eine behauptet: die Welt hat einen Anfang, der andere: die Welt hat keinen Anfang, sondern sie ist von Ewigkeit her, doch einer Recht haben müsse. Ist aber dieses, so ist es, weil die Klarheit auf beyden Seiten gleich ist, doch unmöglich, jemals auszumitteln, auf welcher Seite das Recht sey, und der Streit dauert nach wie vor, wenn die Parteyen gleich bey dem Gerichtshofe der Vernunft zur Ruhe verwiesen worden. Es bleibt also kein Mittel übrig, den Streit gründlich und zur Zufriedenheit beyder Theile zu endigen, als das, da sie einander doch so schön widerlegen

können, ſie endlich überführt werden, daß ſie um Nichts ſtreiten, und ein gewiſſer transſcendentaler Schein ihnen da eine Wirklichkeit vorgemalt habe, wo keine anzutreffen iſt. Dieſen Weg der Beylegung eines nicht abzuurtheilenden Streits wollen wir jetzt einſchlagen.

* * *

Der eleatiſche Zeno, ein ſubtiler Dialectiker, iſt ſchon vom Plato als ein muthwilliger Sophiſt darüber ſehr getadelt worden, daß er, um ſeine Kunſt zu zeigen, einerley Satz durch ſcheinbare Argumente zu beweiſen und bald darauf durch andere eben ſo ſtarke wieder umzuſtürzen ſuchte. Er behauptete, Gott (vermuthlich war es bey ihm nichts als die Welt) ſey weder endlich, noch unendlich, er ſey weder in Bewegung, noch in Ruhe, ſey keinem andern Dinge weder ähnlich, noch unähnlich. Es ſchien denen, die ihn hierüber beurtheilten, er habe zwey einander widerſprechende Sätze gänzlich abläugnen wollen, welches ungereimt iſt. Allein ich finde nicht, daß ihm dieſes mit Recht zur Laſt gelegt werden könne. Den erſteren dieſer Sätze werde ich bald näher beleuchten. Was die übrigen betrifft, wenn er unter dem Worte: Gott, das Univerſum verſtand, ſo mußte er allerdings ſagen: daß dieſes weder in ſeinem Orte beharrlich gegenwärtig (in Ruhe) ſey, noch denſelben verändere (ſich bewege), weil alle Oerter nur im Univers, dieſes ſelbſt alſo in keinem Orte iſt. Wenn das Weltall Alles, was exiſtirt, in ſich faßt, ſo iſt es auch ſo fern keinem andern Dinge weder ähnlich, noch unähnlich, weil es außer ihm kein anderes Ding giebt, mit dem es könnte verglichen werden. Wenn zwey einander entgegengeſetzte Urtheile eine unſtatthafte Bedingung vorausſetzen, ſo fallen ſie, unerachtet ihres Widerſtreits (der gleichwohl kein eigentlicher Widerſpruch iſt), alle beyde weg, weil die Bedingung wegfällt, unter der allein jeder dieſer Sätze gelten ſollte.

Wenn jemand ſagte, ein jeder Körper riecht entweder gut, oder er riecht nicht gut, ſo findet ein Drittes Statt, nämlich, daß er gar nicht rieche (ausdufte), und ſo können beyde widerſtreitende Sätze falſch ſeyn. Sage ich, er iſt entweder wohlriechend, oder er iſt nicht wohlriechend (vel suaveolens vel non suaveolens): ſo ſind beyde Urtheile einander contradictoriſch entgegengeſetzt und nur der erſte iſt falſch, ſein contradictoriſches Gegentheil aber, nämlich einige Körper ſind nicht wohlriechend, befaßt auch die Körper in ſich, die gar nicht riechen. In der vorigen Entgegenſtellung (per disparata) blieb die zufällige Bedingung des Begriffs der Körper (der Geruch) noch bey dem widerſtreitenden Urtheile, und wurde durch dieſes alſo nicht mit aufgehoben, daher war das letztere nicht das contradictoriſche Gegentheil des erſteren.

Sage ich demnach: die Welt iſt dem Raume nach entweder unendlich, oder ſie iſt nicht unendlich (non est infinitus), ſo muß, wenn der erſtere Satz falſch iſt, ſein contradictoriſches Gegentheil: die Welt iſt nicht unendlich, wahr ſeyn. Dadurch würde ich nur eine unendliche Welt aufheben, ohne eine andere, nämlich die endliche, zu ſetzen. Hieße es aber: die Welt iſt entweder unendlich, oder endlich (nichtunendlich), ſo könnten beyde falſch ſeyn. Denn ich ſehe alsdenn die Welt, als an ſich ſelbſt, ihrer Größe nach beſtimmt an, indem ich in dem Gegenſatz nicht bloß die Unendlichkeit aufhebe, und, mit ihr, vielleicht ihre ganze abgeſonderte Exiſtenz, ſondern eine Beſtimmung zur Welt als einem an ſich ſelbſt wirklichen Dinge hinzuſetze, welches eben ſowohl falſch ſeyn kann, wenn nämlich die Welt gar nicht als ein Ding an ſich, mithin auch nicht ihrer Größe nach, weder als unendlich, noch als endlich, gegeben ſeyn ſollte. Man erlaube mir, daß ich dergleichen Entgegenſetzung die dialectiſche, die des Widerſpruchs aber die analytiſche Oppoſition nennen darf. Alſo können von zwey dialectiſch einander entgegengeſetzten Urtheilen alle beyde falſch ſeyn, darum, weil eines dem an-

dern nicht bloß widerſpricht, ſondern etwas mehr ſagt, als zum Widerſpruche erforderlich iſt.

Wenn man die zwey Sätze: die Welt iſt der Größe nach unendlich, die Welt iſt ihrer Größe nach endlich, als einander contradictoriſch entgegengeſetzte anſieht, ſo nimmt man an, daß die Welt (die ganze Reihe der Erſcheinungen) ein Ding an ſich ſelbſt ſey. Denn ſie bleibt, ich mag den unendlichen oder endlichen Regreſſus in der Reihe ihrer Erſcheinungen aufheben. Nehme ich aber dieſe Vorausſetzung, oder dieſen transſcendentalen Schein weg, und läugne, daß ſie ein Ding an ſich ſelbſt ſey, ſo verwandelt ſich der contradictoriſche Widerſtreit beyder Behauptungen in einen bloß dialectiſchen, und weil die Welt gar nicht an ſich (unabhängig von der regreſſiven Reihe meiner Vorſtellungen) exiſtirt, ſo exiſtirt ſie weder als ein an ſich unendliches, noch als ein an ſich endliches Ganze. Sie iſt nur im empiriſchen Regreſſus der Reihe der Erſcheinungen und für ſich ſelbſt gar nicht anzutreffen. Daher, wenn dieſe jederzeit bedingt iſt, ſo iſt ſie niemals ganz gegeben, und die Welt iſt alſo kein unbedingtes Ganze, exiſtirt alſo auch nicht als ein ſolches, weder mit unendlicher, noch endlicher Größe.

Was hier von der erſten cosmologiſchen Idee, nämlich der abſoluten Totalität der Größe in der Erſcheinung, geſagt worden, gilt auch von allen übrigen. Die Reihe der Bedingungen iſt nur in der regreſſiven Syntheſis ſelbſt, nicht aber an ſich in der Erſcheinung, als einem eigenen, vor allem Regreſſus gegebenen Dinge, anzutreffen. Daher werde ich auch ſagen müſſen: die Menge der Theile in einer gegebenen Erſcheinung iſt an ſich weder endlich, noch unendlich, weil Erſcheinung nichts an ſich ſelbſt Exiſtirendes iſt, und die Theile allererſt durch den Regreſſus der decomponirenden Syntheſis, und in demſelben, gegeben werden, welcher Regreſſus niemals ſchlechthin ganz, weder als endlich, noch als unendlich gegeben iſt. Eben das gilt von der Reihe der über einander geordneten Urſachen, oder der bedingten bis zur unbedingt nothwendigen Exiſtenz, welche nie-

mals weder an sich ihrer Totalität nach als endlich, noch als unendlich angesehen werden kann, weil sie als Reihe subordinirter Vorstellungen nur im dynamischen Regressus besteht, vor demselben aber, und als für sich bestehende Reihe von Dingen, an sich selbst gar nicht existiren kann.

So wird demnach die Antinomie der reinen Vernunft bey ihren cosmologischen Ideen gehoben, dadurch, daß gezeigt wird, sie sey bloß dialectisch und ein Widerstreit eines Scheins, der daher entspringt, daß man die Idee der absoluten Totalität, welche nur als eine Bedingung der Dinge an sich selbst gilt, auf Erscheinungen angewandt hat, die nur in der Vorstellung, und, wenn sie eine Reihe ausmachen, im successiven Regressus, sonst aber gar nicht, existiren. Man kann aber auch umgekehrt aus dieser Antinomie einen wahren, zwar nicht dogmatischen, aber doch critischen und doctrinalen Nutzen ziehen: nämlich die transscendentale Idealität der Erscheinungen dadurch indirect zu beweisen, wenn jemand etwa an dem directen Beweise in der transscendentalen Aesthetik nicht genug hätte. Der Beweis würde in diesem Dilemma bestehen. Wenn die Welt ein an sich existirendes Ganze ist: so ist sie entweder endlich oder unendlich. Nun ist das Erstere sowohl als das Zweyte falsch (laut der oben angeführten Beweise der Antithesis, einer, und der Thesis anderer Seits). Also ist es auch falsch, daß die Welt (der Inbegriff aller Erscheinungen) ein an sich existirendes Ganze sey. Woraus denn folgt, daß Erscheinungen überhaupt außer unseren Vorstellungen nichts sind, welches wir eben durch die transscendentale Idealität derselben sagen wollten.

Diese Anmerkung ist von Wichtigkeit. Man siehet daraus, daß die obigen Beweise der vierfachen Antinomie nicht Blendwerke, sondern gründlich waren, unter der Voraussetzung nämlich, daß Erscheinungen oder eine Sinnenwelt, die sie insgesammt in sich begreift, Dinge an sich selbst wären. Der Widerstreit der daraus gezogenen Sätze entdeckt aber, daß in der Voraussetzung eine Falschheit liege,

und bringt uns dadurch zu einer Entdeckung der wahren Beſchaffenheit der Dinge, als Gegenſtände der Sinne. Die transſcendentale Dialectik thut alſo keinesweges dem Scepticism einigen Vorſchub, wohl aber der ſceptiſchen Methode, welche an ihr ein Beyſpiel ihres großen Nutzens aufweiſen kann, wenn man die Argumente der Vernunft in ihrer größten Freyheit gegen einander auftreten läßt, die, ob ſie gleich zuletzt nicht dasjenige, was man ſuchte, dennoch jederzeit etwas Nützliches und zur Berichtigung unſerer Urtheile Dienliches liefern werden.

Der

Antinomie der reinen Vernunft

Achter Abſchnitt.

Regulatives Princip der reinen Vernunft in Anſehung der cosmologiſchen Ideen.

Da durch den cosmologiſchen Grundſatz der Totalität kein Maximum der Reihe von Bedingungen in einer Sinnenwelt, als einem Dinge an ſich ſelbſt, gegeben wird, ſondern bloß im Regreſſus derſelben aufgegeben werden kann, ſo behält der gedachte Grundſatz der reinen Vernunft, in ſeiner dergeſtalt berichtigten Bedeutung, annoch ſeine gute Gültigkeit, zwar nicht als Axiom, die Totalität im Object als wirklich zu denken, ſondern als Problem für den Verſtand, alſo für das Subject, um, der Vollſtändigkeit in der Idee gemäß, den Regreſſus in der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten anzuſtellen und fortzuſetzen. Denn in der Sinnlichkeit, d. i. im Raume und der Zeit, iſt jede Bedingung, zu der wir in der Expoſition gegebener Erſcheinungen gelangen können, wiederum bedingt, weil dieſe keine Gegenſtände an ſich ſelbſt ſind, an denen allenfalls das Schlechthin-Unbedingte Statt finden könnte, ſondern bloß empiriſche Vorſtellungen, die jederzeit in der

Anschauung ihre Bedingung finden müssen, welche sie dem Raume oder der Zeit nach bestimmt. Der Grundsatz der Vernunft also ist eigentlich nur eine Regel, welche in der Reihe der Bedingungen gegebener Erscheinungen einen Regressus gebietet, dem es niemals erlaubt ist, bey einem Schlechthin-Unbedingten stehen zu bleiben. Er ist also kein Principium der Möglichkeit der Erfahrung und der empirischen Erkenntniß der Gegenstände der Sinne, mithin kein Grundsatz des Verstandes; denn jede Erfahrung ist in ihren Grenzen (der gegebenen Anschauung gemäß) eingeschlossen, auch kein constitutives Princip der Vernunft, den Begriff der Sinnenwelt über alle mögliche Erfahrung zu erweitern, sondern ein Grundsatz der größtmöglichen Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung, nach welchem keine empirische Grenze für absolute Grenze gelten muß, also ein Principium der Vernunft, welches, als Regel, postulirt, was von uns im Regressus geschehen soll, und nicht anticipirt, was im Objecte vor allem Regressus an sich gegeben ist. Daher nenne ich es ein regulatives Princip der Vernunft, da hingegen der Grundsatz der absoluten Totalität der Reihe der Bedingungen, als im Objecte (den Erscheinungen) an sich selbst gegeben, ein constitutives cosmologisches Princip seyn würde, dessen Nichtigkeit ich eben durch diese Unterscheidung habe anzeigen und dadurch verhindern wollen, daß man nicht, wie sonst unvermeidlich geschieht (durch transscendentale Subreption), einer Idee, welche bloß zur Regel dient, objective Realität beymesse.

Um nun den Sinn dieser Regel der reinen Vernunft gehörig zu bestimmen, so ist zuvörderst zu bemerken, daß sie nicht sagen könne, was das Object sey, sondern wie der empirische Regressus anzustellen sey, um zu dem vollständigen Begriffe des Objects zu gelangen. Denn, fände das Erstere Statt, so würde sie ein constitutives Principium seyn, dergleichen aus reiner Vernunft niemals möglich ist. Mann kann also damit keinesweges die Absicht haben, zu sagen, die Reihe der Bedingungen zu einem ge-

gebenen Bedingten ſey an ſich endlich, oder unendlich; denn dadurch würde eine bloße Idee der abſoluten Totalität, die lediglich in ihr ſelbſt geſchaffen iſt, einen Gegenſtand denken, der in keiner Erfahrung gegeben werden kann, indem einer Reihe von Erſcheinungen eine von der empiriſchen Syntheſis unabhängige objective Realität ertheilet würde. Die Vernunftidee wird alſo nur der regreſſiven Syntheſis in der Reihe der Bedingungen eine Regel vorſchreiben, nach welcher ſie vom Bedingten, vermittelſt aller einander untergeordneten Bedingungen, zum Unbedingten fortgeht, obgleich dieſes niemals erreicht wird. Denn das Schlechthin-Unbedingte wird in der Erfahrung gar nicht angetroffen.

Zu dieſem Ende iſt nun erſtlich die Syntheſis einer Reihe, ſo fern ſie niemals vollſtändig iſt, genau zu beſtimmen. Man bedient ſich in dieſer Abſicht gewöhnlich zweyer Ausdrücke, die darin etwas unterſcheiden ſollen, ohne daß man doch den Grund dieſer Unterſcheidung recht anzugeben weiß. Die Mathematiker ſprechen lediglich von einem Progressus in infinitum. Die Forſcher der Begriffe (Philoſophen) wollen an deſſen Statt nur den Ausdruck von einem progressus in indefinitum gelten laſſen. Ohne mich bey der Prüfung der Bedenklichkeit, die dieſen eine ſolche Unterſcheidung angerathen hat, und den guten oder fruchtloſen Gebrauch derſelben aufzuhalten, will ich dieſe Begriffe in Beziehung auf meine Abſicht genau zu beſtimmen ſuchen.

Von einer geraden Linie kann man mit Recht ſagen, ſie könne ins Unendliche verlängert werden, und hier würde die Unterſcheidung des Unendlichen und des unbeſtimmbar weiten Fortgangs (progressus in iudefinitum) eine leere Subtilität ſeyn. Denn, obgleich, wenn es heißt: ziehet eine Linie fort, es freylich richtiger lautet, wenn man hinzuſetzt, in indefinitum, als wenn es heißt, in infinitum; weil das Erſtere nicht mehr bedeutet, als: verlängert ſie, ſo weit ihr wollet, das Zweyte aber; ihr ſollt niemals aufhören ſie zu verlängern (welches hiebey eben

nicht die Absicht ist), so ist doch, wenn nur vom Können die Rede ist, der erstere Ausdruck ganz richtig; denn ihr könnt sie ins Unendliche immer größer machen. Und so verhält es sich auch in allen Fällen, wo man nur vom Progressus, d. i. dem Fortgange von der Bedingung zum Bedingten, spricht; dieser mögliche Fortgang geht in der Reihe der Erscheinungen ins Unendliche. Von einem Aeltenpaar könnt ihr in absteigender Linie der Zeugung ohne Ende fortgehen und euch auch ganz wohl denken, daß sie wirklich in der Welt so fortgehe. Denn hier bedarf die Vernunft niemals absolute Totalität der Reihe, weil sie solche nicht als Bedingung und wie gegeben (datum) vorausgesetzt, sondern nur als was Bedingtes, das nur angeblich (dabile) ist, und ohne Ende hinzugesetzt wird.

Ganz anders ist es mit der Aufgabe bewandt: wie weit sich der Regressus, der von dem gegebenen Bedingten zu den Bedingungen in einer Reihe aufsteigt, erstrecke, ob ich sagen könne: er sey ein Rückgang ins Unendliche, oder nur ein unbestimmbar weit (in indefinitum) sich erstreckender Rückgang, und ob ich also von den jetztlebenden Menschen, in der Reihe ihrer Vorältern, ins Unendliche aufwärts steigen könne, oder ob nur gesagt werden könne: daß, so weit ich auch zurückgegangen bin, niemals ein empirischer Grund angetroffen werde, die Reihe irgendwo für begrenzt zu halten, so daß ich berechtigt und zugleich verbunden bin, zu jedem der Urväter noch fernerhin seinen Vorfahren aufzusuchen, obgleich eben nicht voraus zusetzen.

Ich sage demnach: wenn das Ganze in der empirischen Anschauung gegeben worden, so geht der Regressus in der Reihe seiner inneren Bedingungen ins Unendliche. Ist aber nur ein Glied der Reihe gegeben, von welchem der Regressus zur absoluten Totalität allererst fortgehen soll: so findet nur ein Rückgang in unbestimmte Weite (in indefinitum) Statt. So muß von der Theilung einer zwischen ihren Grenzen gegebenen Materie (eines Körpers) gesagt

ſagt werden: ſie gehe ins Unendliche. Denn dieſe Materie iſt ganz, folglich mit allen ihren möglichen Theilen, in der empiriſchen Anſchauung gegeben. Da nun die Bedingung dieſes Ganzen ſein Theil, und die Bedingung dieſes Theils der Theil vom Theile u. ſ. w. iſt, und in dieſem Regreſſus der Decompoſition niemals ein unbedingtes (untheilbares) Glied dieſer Reihe von Bedingungen angetroffen wird, ſo iſt nicht allein nirgend ein empiriſcher Grund, in der Theilung aufzuhören, ſondern die ferneren Glieder der fortzuſetzenden Theilung ſind ſelbſt vor dieſer weitergehenden Theilung empiriſch gegeben, d. i. die Theilung geht ins Unendliche. Dagegen iſt die Reihe der Vorältern zu einem gegebenen Menſchen in keiner möglichen Erfahrung, in ihrer abſoluten Totalität, gegeben, der Regreſſus aber geht doch von jedem Gliede dieſer Zeugung zu einem höheren, ſo, daß keine empiriſche Grenze anzutreffen iſt, die ein Glied, als ſchlechthin unbedingt, darſtellete. Da aber gleichwohl auch die Glieder, die hiezu die Bedingung abgeben könnten, nicht in der empiriſchen Anſchauung des Ganzen ſchon vor dem Regreſſus liegen: ſo geht dieſer nicht ins Unendliche (der Theilung des Gegebenen), ſondern in unbeſtimmbare Weite, der Aufſuchung mehrerer Glieder zu den gegebenen, die wiederum jederzeit nur bedingt gegeben ſind.

In keinem von beyden Fällen, ſowohl dem regressus in infinitum, als dem in indefinitum, wird die Reihe der Bedingungen als unendlich im Object gegeben angeſehen. Es ſind nicht Dinge, die an ſich ſelbſt, ſondern nur Erſcheinungen, die, als Bedingungen von einander, nur im Regreſſus ſelbſt gegeben werden. Alſo iſt die Frage nicht mehr, wie groß die Reihe der Bedingungen an ſich ſelbſt ſey, ob endlich oder unendlich, denn ſie iſt nichts an ſich ſelbſt, ſondern: wie wir den empiriſchen Regreſſus anſtellen, und wie weit wir ihn fortſetzen ſollen. Und da iſt denn ein namhafter Unterſchied in Anſehung der Regel dieſes Fortſchritts. Wenn das Ganze empiriſch gegeben worden, ſo iſt es möglich, ins Unendliche in der Reihe ſeiner inneren Bedingungen zurück zu gehen. Iſt jenes

aber nicht gegeben, sondern soll durch empirischen Regressus allererst gegeben werden, so kann ich nur sagen: es ist ins Unendliche möglich, zu noch höheren Bedingungen der Reihe fortzugehen. Im ersteren Falle könnte ich sagen: es sind immer mehr Glieder da, und empirisch gegeben, als ich durch den Regressus (der Decomposition) erreiche; im zweyten aber: ich kann im Regressus noch immer weiter gehen, weil kein Glied als schlechthin unbedingt empirisch gegeben ist, und also noch immer ein höheres Glied als möglich und mithin die Nachfrage nach demselben als nothwendig zuläßt. Dort war es nothwendig, mehr Glieder der Reihe anzutreffen, hier aber ist es immer nothwendig, nach mehreren zu fragen, weil keine Erfahrung absolut begrenzt. Denn ihr habt entweder keine Wahrnehmung, die eureu empirischen Regressus schlechthin begrenzt, und dann müßt ihr euren Regressus nicht für vollendet halten, oder habt ihr eine solche eure Reihe begrenzende Wahrnehmung, so kann diese nicht ein Theil eurer zurückgelegten Reihe seyn (weil das, was begrenzt, von dem, was dadurch begrenzt wird, unterschieden seyn muß), und ihr müßt also euren Regressus auch zu dieser Bedingung weiter fortsetzen, und so fortan.

Der folgende Abschnitt wird diese Bemerkungen durch ihre Anwendung in ihr gehöriges Licht setzen.

9. Abſchn. Vom empir. Gebrauche des regul ꝛc. 403

Der

Antinomie der reinen Vernunft

Neunter Abſchnitt.

Von dem

Empiriſchen Gebrauche des regulativen Princips der Vernunft in Anſehung aller cosmologiſchen Ideen.

Da es, wie wir mehrmalen gezeigt haben, keinen transſcendentalen Gebrauch, ſo wenig von reinen Verſtandes- als Vernunftbegriffen, giebt, da die abſolute Totalität der Reihen der Bedingungen in der Sinnenwelt ſich lediglich auf einen transſcendentalen Gebrauch der Vernunft fußet, welche dieſe unbedingte Vollſtändigkeit von demjenigen fodert, was ſie als Ding an ſich ſelbſt vorausſetzt; da die Sinnenwelt aber dergleichen nicht enthält, ſo kann die Rede niemals mehr von der abſoluten Größe der Reihen in derſelben ſeyn, ob ſie begrenzt, oder an ſich unbegrenzt ſeyn mögen, ſondern nur, wie weit wir im empiriſchen Regreſſus, bey Zurückführung der Erfahrung auf ihre Bedingungen, zurückgehen ſollen, um nach der Regel der Vernunft bey keiner andern, als der dem Gegenſtande angemeſſenen Beantwortung der Fragen derſelben ſtehen zu bleiben.

Es iſt alſo nur die Gültigkeit des Vernunftprincips, als einer Regel der Fortſetzung und Größe einer möglichen Erfahrung, die uns allein übrig bleibt, nachdem ſeine Ungültigkeit, als eines conſtitutiven Grundſatzes der Erſcheinungen an ſich ſelbſt, hinlänglich dargethan worden. Auch wird, wenn wir jene ungezweifelt vor Augen legen können, der Streit der Vernunft mit ſich ſelbſt völlig geendigt, indem nicht allein durch critiſche Auflöſung der Schein, der ſie mit ſich entzweyete, aufgehoben worden, ſondern an deſſen Statt der Sinn, in welchem ſie mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmt und deſſen Mißdeutung

allein den Streit veranlaßte, aufgeschlossen, und ein sonst dialectischer Grundsatz in einen doctrinalen verwandelt wird. In der That, wenn dieser, seiner subjectiven Bedeutung nach, den größtmöglichen Verstandesgebrauch in der Erfahrung den Gegenständen derselben angemessen zu bestimmen, bewähret werden kann; so ist es gerade eben so viel, als ob er wie ein Axiom (welches aus reiner Vernunft unmöglich ist) die Gegenstände an sich selbst a priori bestimmete; denn auch dieses könnte in Ansehung der Objecte der Erfahrung keinen größeren Einfluß auf die Erweiterung und Berichtigung unserer Erkenntniß haben, als daß es sich in dem ausgebreitetsten Erfahrungsgebrauche unseres Verstandes thätig bewiese.

I.

Auflösung der cosmologischen Idee von der Totalität der Zusammensetzung der Erscheinungen von einem Weltganzen.

So wohl hier, als bey den übrigen cosmologischen Fragen, ist der Grund des regulativen Princips der Vernunft der Satz: daß im empirischen Regressus keine Erfahrung von einer absoluten Grenze, mithin von keiner Bedingung, als einer solchen, die empirisch schlechthin unbedingt sey, angetroffen werden könne. Der Grund davon aber ist: daß eine dergleichen Erfahrung eine Begrenzung der Erscheinungen durch Nichts, oder das Leere, darauf der fortgeführte Regressus vermittelst einer Wahrnehmung stoßen könnte, in sich enthalten müßte, welches unmöglich ist.

Dieser Satz nun, der eben soviel sagt, als: daß ich im empirischen Regressus jederzeit nur zu einer Bedingung gelange, die selbst wiederum als empirisch bedingt ange-

ſehen werden muß, enthält die Regel in terminis: daß, ſo weit ich auch damit in der aufſteigenden Reihe gekommen ſeyn möge, ich jederzeit nach einem höheren Gliede der Reihe fragen müſſe, es mag mir dieſes nun durch Erfahrung bekannt werden, oder nicht.

Nun iſt zur Auflöſung der erſten cosmologiſchen Aufgabe nichts weiter nöthig, als noch auszumachen: ob in dem Regreſſus zu der unbedingten Größe des Weltganzen (der Zeit und dem Raume nach) dieſes niemals begrenzte Aufſteigen ein Rückgang ins Unendliche heißen könne, oder nur ein unbeſtimmbar fortgeſetzter Regreſſus (in indefinitum).

Die bloße allgemeine Vorſtellung der Reihe aller vergangenen Weltzuſtände, imgleichen der Dinge, welche im Weltraume zugleich ſind, iſt ſelbſt nichts Anderes, als ein möglicher empiriſcher Regreſſus, den ich mir, obzwar noch unbeſtimmt, denke, und wodurch der Begriff einer ſolchen Reihe von Bedingungen zu der gegebenen Wahrnehmung allein entſtehen kann *). Nun habe ich das Weltganze jederzeit nur im Begriffe, keinesweges aber (als Ganzes) in der Anſchauung. Alſo kann ich nicht von ſeiner Größe auf die Größe des Regreſſus ſchließen, und dieſe jener gemäß beſtimmen, ſondern ich muß mir allererſt einen Begriff von der Weltgröße durch die Größe des empiriſchen Regreſſus machen. Von dieſem aber weiß ich niemals etwas mehr, als daß ich von jedem gegebenen Gliede der Reihe von Bedingungen immer noch zu einem höheren (entfernteren) Gliede empiriſch fortgehen müſſe. Alſo iſt dadurch die Größe des Ganzen der Erſcheinungen gar nicht ſchlechthin beſtimmt, mithin kann man auch nicht ſa-

*) Dieſe Weltreihe kann alſo auch weder größer, noch kleiner ſeyn, als der mögliche empiriſche Regreſſus, auf dem allein ihr Begriff beruht. Und da dieſer kein beſtimmtes Unendliches, eben ſo wenig aber auch ein beſtimmt Endliches (ſchlechthin Begrenztes) geben kann: ſo iſt daraus klar, daß wir die Weltgröße weder als endlich, noch unendlich annehmen können, weil der Regreſſus (dadurch jene vorgeſtellt wird) keines von beyden zuläßt.

gen, daß dieser Regressus ins Unendliche gehe, weil alles die Glieder, dahin der Regressus noch nicht gelangt ist, anticipiren und ihre Menge so groß vorstellen würde, daß keine empirische Synthesis dazu gelangen kann, folglich die Weltgröße vor dem Regressus (wenn gleich nur negativ) bestimmen würde, welche unmöglich ist. Denn diese ist mir durch keine Anschauung (ihrer Totalität nach), mithin auch ihre Größe vor dem Regressus gar nicht gegeben. Demnach können wir von der Weltgröße an sich gar nichts sagen, auch nicht einmal, daß in ihr ein regressus in infinitum Statt finde, sondern müssen nur nach der Regel, die den empirischen Regressus in ihr bestimmt, den Begriff von ihrer Größe suchen. Diese Regel aber sagt nichts mehr, als daß, so weit wir auch in der Reihe der empirischen Bedingungen gekommen seyn mögen, wir nirgend eine absolute Grenze annehmen sollen, sondern jede Erscheinung, als bedingt, einer andern, als ihrer Bedingung, unterordnen, zu dieser also ferner fortschreiten müssen, welches der regressus in indefinitum ist, der, weil er keine Größe im Object bestimmt, von dem in infinituum deutlich genug zu unterscheiden ist.

Ich kann demnach nicht sagen: die Welt ist der vergangenen Zeit, oder dem Raume nach unendlich. Denn dergleichen Begriff von Größe, als einer gegebenen Unendlichkeit, ist empirisch, mithin auch in Ansehung der Welt, als eines Gegenstandes der Sinne, schlechterdings unmöglich. Ich werde auch nicht sagen: der Regressus von einer gegebenen Wahrnehmung an, zu allen dem, was diese im Raume so wohl, als der vergangenen Zeit, in einer Reihe begrenzt, geht ins Unendliche; denn dieses setzt die unendliche Weltgröße voraus; auch nicht: sie ist endlich; denn die absolute Grenze ist gleichfalls empirisch unmöglich. Demnach werde ich nichts von dem ganzen Gegenstande der Erfahrung (der Sinnenwelt), sondern nur von der Regel, nach welcher Erfahrung ihrem

Gegenſtande angemeſſen, angeſtellt und fortgeſetzt werden ſoll, ſagen können.

Auf die cosmologiſche Frage alſo, wegen der Weltgröße, iſt die erſte und negative Antwort: die Welt hat keinen erſten Anfang der Zeit und keine äußerſte Grenze dem Raume nach.

Denn im entgegengeſetzten Falle würde ſie durch die leere Zeit, einer, und durch den leeren Raum, anderer Seits, begrenzt ſeyn. Da ſie nun, als Erſcheinung, keines von beyden an ſich ſelbſt ſeyn kann, denn Erſcheinung iſt kein Ding an ſich ſelbſt, ſo müßte eine Wahrnehmung der Begrenzung durch ſchlechthin leere Zeit, oder leeren Raum, möglich ſeyn, durch welche dieſe Weltenden in einer möglichen Erfahrung gegeben wären. Eine ſolche Erfahrung aber, als völlig leer an Inhalt, iſt unmöglich. Alſo iſt eine abſolute Weltgrenze empiriſch, mithin auch ſchlechterdings unmöglich *).

Hieraus folgt denn zugleich die bejahende Antwort: der Regreſſus in der Reihe der Welterſcheinungen, als eine Beſtimmung der Weltgröße, geht in indefinitum, welches eben ſo viel ſagt, als: die Sinnenwelt hat keine abſolute Größe, ſondern der empiriſche Regreſſus (wodurch ſie auf der Seite ihrer Bedingungen allein gegeben werden kann) hat ſeine Regel, nämlich von einem jeden Gliede der Reihe, als einem Bedingten, jederzeit zu einem noch entferneten (es ſey durch eigene Erfahrung, oder den Leitfaden der Geſchichte, oder die Kette der Wirkungen und ihrer Urſachen) fortzuſchreiten, und ſich der Erweiterung des möglichen empiriſchen Gebrauchs ſeines Verſtan-

*) Man wird bemerken: daß der Beweis hier auf ganz andere Art geführt worden, als der dogmatiſche, oben in der Antitheſis der erſten Antinomie. Daſelbſt hatten wir die Sinnenwelt, nach der gemeinen und dogmatiſchen Vorſtellungsart, für ein Ding, was an ſich ſelbſt vor allem Regreſſus, ſeiner Totalität nach gegeben war, gelten laſſen, und hatten ihr, wenn ſie nicht alle Zeit und alle Räume einnähme, überhaupt irgend eine beſtimmte Stelle in beyden abgeſprochen. Daher war die Folgerung auch anders, als hier, nämlich es wurde auf die wirkliche Unendlichkeit derſelben geſchloſſen.

des irgend zu überheben, welches denn auch das eigentliche und einzige Geschäft der Vernunft bey ihren Principien ist.

Ein bestimmter empirischer Regressus, der in einer gewissen Art von Erscheinungen ohne Aufhören fortginge, wird hiedurch nicht vorgeschrieben, z. B. daß man von einem lebenden Menschen immer in einer Reihe von Voreltern aufwärts steigen müsse, ohne ein erstes Paar zu erwarten, oder in der Reihe der Weltkörper, ohne eine äußerste Sonne zuzulassen; sondern es wird nur der Fortschritt von Erscheinungen zu Erscheinungen geboten, sollten diese auch keine wirkliche Wahrnehmung (wenn sie dem Grade nach für unser Bewußtseyn zu schwach ist, um Erfahrung zu werden) abgeben, weil sie dem ungeachtet doch zur möglichen Erfahrung gehören.

Aller Anfang ist in der Zeit, und alle Grenze des Ausgedehnten im Raume. Raum und Zeit aber sind nur in der Sinnenwelt. Mithin sind nur Erscheinungen in der Welt bedingterweise, die Welt aber selbst weder bedingt, noch auf bedingte Art begrenzt.

Eben um deswillen, und da die Welt niemals ganz, und selbst die Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten nicht, als Weltreihe, ganz gegeben werden kann, ist der Begriff von der Weltgröße nur durch den Regressus, und nicht vor demselben in einer collectiven Anschauung, gegeben. Jener besteht aber immer nur im Bestimmen der Größe, und giebt also keinen bestimmten Begriff, also auch keinen Begriff von einer Größe, die in Ansehung eines gewissen Maaßes unendlich wäre, geht also nicht ins Unendliche (gleichsam gegebene), sondern in unbestimmte Weite, um eine Größe (der Erfahrung) zu geben, die allererst durch diesen Regressus wirklich wird.

II.

Auflöſung der cosmologiſchen Idee

von der

Totalität der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Anſchauung.

Wenn ich ein Ganzes, das in der Anſchauung gegeben iſt, theile, ſo gehe ich von einem Bedingten zu den Bedingungen ſeiner Möglichkeit. Die Theilung der Theile (subdivisio oder decompositio) iſt ein Regreſſus in der Reihe dieſer Bedingungen. Die abſolute Totalität dieſer Reihe würde nur alsdenn gegeben ſeyn, wenn der Regreſſus bis zu einfachen Theilen gelangen könnte. Sind aber alle Theile in einer continuirlichen fortgehenden Decomposition immer wiederum theilbar, ſo geht die Theilung, d. i. der Regreſſus, von dem Bedingten zu ſeinen Bedingungen in infinitum; weil die Bedingungen (die Theile) in dem Bedingten ſelbſt enthalten ſind, und, da dieſes in einer zwiſchen ſeinen Grenzen eingeſchloſſenen Anſchauung ganz gegeben iſt, insgeſammt auch mit gegeben ſind. Der Regreſſus darf alſo nicht bloß ein Rückgang in indefinitum genannt werden, wie es die vorige cosmologiſche Idee allein erlaubte, da ich vom Bedingten zu ſeinen Bedingungen, die, außer demſelben, mithin nicht dadurch zugleich mit gegeben waren, ſondern die im empiriſchen Regreſſus allererſt hinzu kamen, fortgehen ſollte. Dieſem ungeachtet iſt es doch keinesweges erlaubt, von einem ſolchen Ganzen, das ins Unendliche theilbar iſt, zu ſagen: es beſtehe aus unendlich viel Theilen. Denn obgleich alle Theile in der Anſchauung des Ganzen enthalten ſind, ſo iſt doch darin nicht die ganze Theilung enthalten, welche nur in der fortgehenden Decomposition, oder dem Regreſſus ſelbſt beſteht, der die Reihe allererſt wirklich macht. Da dieſer Regreſſus nun unendlich iſt, ſo ſind zwar alle Glieder (Theile), zu de-

nen er gelangt, in dem gegebenen Ganzen als Aggregate enthalten, aber nicht die ganze Reihe der Theilung, welche successiv unendlich und niemals ganz ist, folglich keine unendliche Menge, und keine Zusammennehmung derselben in einem Ganzen darstellen kann.

Diese allgemeine Erinnerung läßt sich zuerst sehr leicht auf den Raum anwenden. Ein jeder in seinen Grenzen angeschauter Raum ist ein solches Ganze, dessen Theile bey aller Decomposition immer wiederum Räume sind, und ist daher ins Unendliche theilbar.

Hieraus folgt auch ganz natürlich die zweyte Anwendung, auf eine in ihren Grenzen eingeschlossene äußere Erscheinung (Körper). Die Theilbarkeit desselben gründet sich auf die Theilbarkeit des Raumes, der die Möglichkeit des Körpers, als eines ausgedehnten Ganzen, ausmacht. Dieser ist also ins Unendliche theilbar, ohne doch darum aus unendlich viel Theilen zu bestehen.

Es scheinet zwar: daß, da ein Körper als Substanz im Raume vorgestellet werden muß, er, was das Gesetz der Theilbarkeit des Raumes betrifft, hierin von diesem unterschieden seyn werde: denn man kann es allenfalls wohl zugeben: daß die Decomposition im letzteren niemals alle Zusammensetzung wegschaffen könne, indem alsdenn sogar aller Raum, der sonst nichts Selbstständiges hat, aufhören würde (welches unmöglich ist); allein daß, wenn alle Zusammensetzung der Materie in Gedanken aufgehoben würde, gar nichts übrig bleiben solle, scheint sich nicht mit dem Begriffe einer Substanz vereinigen zu lassen, die eigentlich das Subject aller Zusammensetzung seyn sollte, und in ihren Elementen übrig bleiben müßte, wenn gleich die Verknüpfung derselben im Raume, dadurch sie einen Körper ausmachen, aufgehoben wäre. Allein mit dem, was in der Erscheinung Substanz heißt, ist es nicht so bewandt, als man es wohl von einem Dinge an sich selbst durch reinen Verstandesbegriff denken würde. Jenes ist nicht absolutes Subject, sondern beharrliches Bild der

Sinnlichkeit und nichts als Anſchauung, in der überall nichts Unbedingtes angetroffen wird.

Ob nun aber gleich dieſe Regel des Fortſchritts ins Unendliche bey der Subdiviſion einer Erſcheinung, als einer bloßen Erfüllung des Raumes, ohne allen Zweifel Statt findet: ſo kann ſie doch nicht gelten, wenn wir ſie auch auf die Menge der auf gewiſſe Weiſe in dem gegebenen Ganzen ſchon abgeſonderten Theile, dadurch dieſe ein quantum discretum ausmachen, erſtrecken wollen. Annehmen, daß in jedem gegliederten (organiſirten) Ganzen ein jeder Theil wiederum gegliedert ſey, und daß man auf ſolche Art, bey Zerlegung der Theile ins Unendliche, immer neue Kunſttheile antreffe, mit einem Worte, daß das Ganze ins Unendliche gegliedert ſey, will ſich gar nicht denken laſſen, obzwar wohl, daß die Theile der Materie, bey ihrer Decompoſition ins Unendliche, gegliedert werden könnten. Denn die Unendlichkeit der Theilung einer gegebenen Erſcheinung im Raume gründet ſich allein darauf, daß durch dieſe bloß die Theilbarkeit, d. i. eine an ſich ſchlechthin unbeſtimmte Menge von Theilen gegeben und Theile ſelbſt aber nur durch die Subdiviſion gegeben und beſtimmet werden, kurz, daß das Ganze nicht an ſich ſelbſt ſchon eingetheilt iſt. Daher die Theilung eine Menge in demſelben beſtimmen kann, die ſo weit geht, als man im Regreſſus der Theilung fortſchreiten will. Dagegen wird bey einem ins Unendliche gegliederten organiſchen Körper das Ganze eben durch dieſen Begriff ſchon als eingetheilt vorgeſtellt, und eine an ſich ſelbſt beſtimmte, aber unendliche Menge der Theile, vor allem Regreſſus der Theilung, in ihm angetroffen, wodurch man ſich ſelbſt widerſpricht; indem dieſe unendliche Einwickelung als eine niemals zu vollendende Reihe (unendlich), und gleichwohl doch in einer Zuſammennehmung als vollendet, angeſehen wird. Die unendliche Theilung bezeichnet nur die Erſcheinung als quantum continuum und iſt von der Erfüllung des Raumes unzertrennlich; weil eben in derſelben der Grund der unendlichen Theil-

nen er gelangt, in dem gegebenen Ganzen als Aggregate enthalten, aber nicht die ganze Reihe der Theilung, welche successiv unendlich und niemals ganz ist, folglich keine unendliche Menge, und keine Zusammennehmung derselben in einem Ganzen darstellen kann.

Diese allgemeine Erinnerung läßt sich zuerst sehr leicht auf den Raum anwenden. Ein jeder in seinen Grenzen angeschauter Raum ist ein solches Ganze, dessen Theile bey aller Decomposition immer wiederum Räume sind, und ist daher ins Unendliche theilbar.

Hieraus folgt auch ganz natürlich die zweyte Anwendung, auf eine in ihren Grenzen eingeschlossene äußere Erscheinung (Körper). Die Theilbarkeit desselben gründet sich auf die Theilbarkeit des Raumes, der die Möglichkeit des Körpers, als eines ausgedehnten Ganzen, ausmacht. Dieser ist also ins Unendliche theilbar, ohne doch darum aus unendlich viel Theilen zu bestehen.

Es scheinet zwar: daß, da ein Körper als Substanz im Raume vorgestellet werden muß, er, was das Gesetz der Theilbarkeit des Raumes betrifft, hierin von diesem unterschieden seyn werde: denn man kann es allenfalls wohl zugeben: daß die Decomposition im letzteren niemals alle Zusammensetzung wegschaffen könne, indem alsdenn sogar aller Raum, der sonst nichts Selbstständiges hat, aufhören würde (welches unmöglich ist); allein daß, wenn alle Zusammensetzung der Materie in Gedanken aufgehoben würde, gar nichts übrig bleiben solle, scheint sich nicht mit dem Begriffe einer Substanz vereinigen zu lassen, die eigentlich das Subject aller Zusammensetzung seyn sollte, und in ihren Elementen übrig bleiben müßte, wenn gleich die Verknüpfung derselben im Raume, dadurch sie einen Körper ausmachen, aufgehoben wäre. Allein mit dem, was in der Erscheinung Substanz heißt, ist es nicht so bewandt, als man es wohl von einem Dinge an sich selbst durch reinen Verstandesbegriff denken würde. Jenes ist nicht absolutes Subject, sondern beharrliches Bild der

Sinnlichkeit und nichts als Anſchauung, in der überall nichts Unbedingtes angetroffen wird.

Ob nun aber gleich dieſe Regel des Fortſchritts ins Unendliche bey der Subdiviſion einer Erſcheinung, als einer bloßen Erfüllung des Raumes, ohne allen Zweifel Statt findet: ſo kann ſie doch nicht gelten, wenn wir ſie auch auf die Menge der auf gewiſſe Weiſe in dem gegebenen Ganzen ſchon abgeſonderten Theile, dadurch dieſe ein quantum discretum ausmachen, erſtrecken wollen. Annehmen, daß in jedem gegliederten (organiſirten) Ganzen ein jeder Theil wiederum gegliedert ſey, und daß man auf ſolche Art, bey Zerlegung der Theile ins Unendliche, immer neue Kunſttheile antreffe, mit einem Worte, daß das Ganze ins Unendliche gegliedert ſey, will ſich gar nicht denken laſſen, obzwar wohl, daß die Theile der Materie, bey ihrer Decompoſition ins Unendliche, gegliedert werden könnten. Denn die Unendlichkeit der Theilung einer gegebenen Erſcheinung im Raume gründet ſich allein darauf, daß durch dieſe bloß die Theilbarkeit, d. i. eine an ſich ſchlechthin unbeſtimmte Menge von Theilen gegeben und Theile ſelbſt aber nur durch die Subdiviſion gegeben und beſtimmet werden, kurz, daß das Ganze nicht an ſich ſelbſt ſchon eingetheilt iſt. Daher die Theilung eine Menge in demſelben beſtimmen kann, die ſo weit geht, als man im Regreſſus der Theilung fortſchreiten will. Dagegen wird bey einem ins Unendliche gegliederten organiſchen Körper das Ganze eben durch dieſen Begriff ſchon als eingetheilt vorgeſtellt, und eine an ſich ſelbſt beſtimmte, aber unendliche Menge der Theile, vor allem Regreſſus der Theilung, in ihm angetroffen, wodurch man ſich ſelbſt widerſpricht; indem dieſe unendliche Einwickelung als eine niemals zu vollendende Reihe (unendlich), und gleichwohl doch in einer Zuſammennehmung als vollendet, angeſehen wird. Die unendliche Theilung bezeichnet nur die Erſcheinung als quantum continuum und iſt von der Erfüllung des Raumes unzertrennlich; weil eben in derſelben der Grund der unendlichen Theil-

barkeit liegt. So bald aber etwas als quantum discretum angenommen wird: so ist die Menge der Einheiten darin bestimmt; daher auch jederzeit einer Zahl gleich. Wie weit also die Organisirung in einem gegliederten Körper gehen möge, kann nur die Erfahrung ausmachen, und wenn sie gleich mit Gewißheit zu keinem unorganischen Theile gelangte, so müssen solche doch wenigstens in der möglichen Erfahrung liegen. Aber wie weit sich die transscendentale Theilung einer Erscheinung überhaupt erstrecke, ist gar keine Sache der Erfahrung, sondern ein Principium der Vernunft, den empirischen Regressus, in der Decomposition des Ausgedehnten, der Natur dieser Erscheinung gemäß, niemals für schlechthin vollendet zu halten.

* * *

Schlußanmerkung

zur Auflösung der mathematisch-transscendentalen,

und

Vorerinnerung

zur Auflösung der dynamisch-transscendentalen Ideen.

Als wir die Antinomie der reinen Vernunft durch alle transscendentale Ideen in einer Tafel vorstelleten, da wir den Grund dieses Widerstreits und das einzige Mittel, ihn zu heben, anzeigten, welches darin bestand, daß beyde entgegengesetzte Behauptungen für falsch erklärt wurden: so haben wir allenthalben die Bedingungen, als zu ihrem Bedingten nach Verhältnissen des Raumes und der Zeit gehörig, vorgestellt, welches die gewöhnliche Voraussetzung des gemeinen Menschenverstandes ist, worauf denn auch jener Widerstreit gänzlich beruhete. In dieser Rücksicht waren auch alle dialectischen Vorstellungen der Totalität, in der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, durch und durch von gleicher Art. Es war immer eine

Reihe, in welcher die Bedingung mit dem Bedingten, als Glieder derſelben, verknüpft und dadurch gleichartig waren, da denn der Regreſſus niemals vollendet gedacht, oder, wenn dieſes geſchehen ſollte, ein an ſich bedingtes Glied fälſchlich als ein erſtes, mithin als unbedingt angenommen werden müßte. Es wurde alſo zwar nicht allerwärts das Object, d. i. das Bedingte, aber doch die Reihe der Bedingungen zu demſelben, bloß ihrer Größe nach erwogen, und da beſtand die Schwierigkeit, die durch keinen Vergleich, ſondern durch gänzliche Abſchneidung des Knotens allein gehoben werden konnte, darin, daß die Vernunft es dem Verſtande entweder zu lang oder zu kurz machte, ſo, daß dieſer ihrer Idee niemals gleich kommen konnte.

Wir haben aber hiebey einen weſentlichen Unterſchied überſehen, der unter den Objecten d. i. den Verſtandesbegriffen herrſcht, welche die Vernunft zu Ideen zu erheben trachtet, da nämlich, nach unſerer obigen Tafel der Categorien, zwey derſelben mathematiſche, die zwey übrigen aber eine dynamiſche Syntheſis der Erſcheinungen bedeuten. Bis hierher konnte dieſes auch gar wohl geſchehen, indem, ſo wie wir in der allgemeinen Vorſtellung aller transſcendentalen Ideen immer nur unter Bedingungen in der Erſcheinung blieben, eben ſo auch in den zweyen mathematiſch-transſcendentalen keinen andern Gegenſtand, als den in der Erſcheinung hatten. Jetzt aber, da wir zu dynamiſchen Begriffen des Verſtandes, ſo ferne ſie der Vernunftidee anpaſſen ſollen, fortgehen, wird jene Unterſcheidung wichtig, und eröffnet uns eine ganz neue Ausſicht in Anſehung des Streithandels, darin die Vernunft verflochten iſt, und welcher, da er vorher, als auf beyderſeitige falſche Vorausſetzungen gebauet, abgewieſen worden, jetzt da vielleicht in der dynamiſchen Antinomie eine ſolche Vorausſetzung Statt findet, die mit der Prätenſion der Vernunft zuſammen beſtehen kann, aus dieſem Geſichtspuncte, und, da der Richter den Mangel der Rechtsgründe, die man beyderſeits verkannt hatte, ergänzt, zu beyder

Theile Genugthuung verglichen werden kann, welches sich bey dem Streite in der mathematischen Antinomie nicht thun ließ.

Die Reihen der Bedingungen sind freylich in so fern alle gleichartig, als man lediglich auf die Erstreckung derselben sieht: ob sie der Idee angemessen sind, oder ob diese für jene zu groß, oder zu klein seyn. Allein der Verstandesbegriff, der diesen Ideen zum Grunde liegt, enthält entweder lediglich eine Synthesis des Gleichartigen (welches bey jeder Größe, in der Zusammensetzung sowohl als Theilung derselben, vorausgesetzt wird), oder auch des Ungleichartigen, welches in der dynamischen Synthesis, der Causalverbindung sowohl, als der des Nothwendigen mit dem Zufälligen, wenigstens zugelassen werden kann.

Daher kommt es, daß in der mathematischen Verknüpfung der Reihen der Erscheinungen keine andere als sinnliche Bedingung hinein kommen kann, d. i. eine solche, die selbst ein Theil der Reihe ist; da hingegen die dynamische Reihe sinnlicher Bedingungen doch noch eine ungleichartige Bedingung zuläßt, die nicht ein Theil der Reihe ist, sondern, als bloß intelligibel, außer der Reihe liegt, wodurch denn der Vernunft ein Genüge gethan und das Unbedingte den Erscheinungen vorgesetzt wird, ohne die Reihe der letzteren, als jederzeit bedingt, dadurch zu verwirren und, den Verstandesgrundsätzen zuwider, abzubrechen.

Dadurch nun, daß die dynamischen Ideen eine Bedingung der Erscheinungen außer der Reihe derselben, d. i. eine solche, die selbst nicht Erscheinung ist, zulassen, geschieht etwas, was von dem Erfolg der Antinomie gänzlich unterschieden ist. Diese nämlich verursachte, daß beyde dialectische Gegenbehauptungen für falsch erklärt werden mußten. Dagegen das Durchgängig-Bedingte der dynamischen Reihen, welches von ihnen als Erscheinungen unzertrennlich ist, mit der zwar empirisch unbedingten, aber auch nichtsinnlichen Bedingung verknüpft, dem Verstande einer Seits

und der Vernunft anderer Seits *) Genüge leiſten, und indem die dialectiſchen Argumente, welche unbedingte Totalität in bloßen Erſcheinungen auf eine oder andere Art ſuchten, wegfallen, dagegen die Vernunftſätze, in der auf ſolche Weiſe berichtigten Bedeutung, alle beyde wahr ſeyn können; welches bey den cosmologiſchen Ideen, die bloß mathematiſch unbedingte Einheit betreffen, niemals Statt finden kann, weil bey ihnen keine Bedingung der Reihe der Erſcheinungen angetroffen wird, als die auch ſelbſt Erſcheinung iſt und als ſolche mit ein Glied der Reihe ausmacht.

III.

Auflöſung der cosmologiſchen Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Urſachen.

Man kann ſich nur zweyerley Cauſalitäten in Anſehung deſſen, was geſchieht, denken, entweder nach der Natur, oder aus Freyheit. Die erſte iſt die Verknüpfung eines Zuſtandes mit einem vorigen in der Sinnenwelt, worauf jener nach einer Regel folgt. Da nun die Cauſalität der Erſcheinungen auf Zeitbedingungen beruht, und der vorige Zuſtand, wenn er jederzeit geweſen wäre, auch keine Wirkung, die allererſt in der Zeit entſpringt, hervorgebracht hätte; ſo iſt die Cauſalität der Urſache deſſen, was

*) Denn der Verſtand erlaubt unter Erſcheinungen keine Bedingung, die ſelbſt empiriſch unbedingt wäre. Ließe ſich aber eine intelligibele Bedingung, die alſo nicht in die Reihe der Erſcheinungen, als ein Glied, mit gehörete, zu einem Bedingten (in der Erſcheinung) gedenken, ohne doch dadurch die Reihe empiriſcher Bedingungen im mindeſten zu unterbrechen: ſo könnte eine ſolche als empiriſchunbedingt zugelaſſen werden, ſo daß dadurch dem empiriſchen continuirlichen Regreſſus nirgend Abbruch geſchähe.

geschieht, oder entsteht, auch entstanden, und bedarf nach dem Verstandesgrundsatze selbst wiederum eine Ursache.

Dagegen verstehe ich unter Freyheit, im cosmologischen Verstande, das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, deren Causalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer andern Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte. Die Freyheit ist in dieser Bedeutung eine reine transscendentale Idee, die erstlich nichts von der Erfahrung Entlehntes enthält, zweytens deren Gegenstand auch in keiner Erfahrung bestimmt gegeben werden kann, weil es ein allgemeines Gesetz, selbst der Möglichkeit aller Erfahrung, ist, daß Alles, was geschieht, eine Ursache, mithin auch die Causalität der Ursache, die selbst geschehen, oder entstanden, wiederum eine Ursache haben müsse; wodurch denn das ganze Feld der Erfahrung, so weit es sich erstrecken mag, in einen Inbegriff bloßer Natur verwandelt wird. Da aber auf solche Weise keine absolute Totalität der Bedingungen im Causalverhältnisse heraus zu bekommen ist, so schafft sich die Vernunft die Idee von einer Spontaneität, die von selbst anheben könne zu handeln, ohne daß eine andere Ursache vorangeschickt werden dürfe, sie wiederum nach dem Gesetze der Causalverknüpfung zur Handlung zu bestimmen.

Es ist überaus merkwürdig, daß auf diese transscendentale Idee der Freyheit sich der practische Begriff derselben gründe, und jene in dieser das eigentliche Moment der Schwierigkeiten ausmache, welche die Frage über ihre Möglichkeit von jeher umgeben haben. Die Freyheit im practischen Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkür von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit. Denn eine Willkür ist sinnlich, so fern sie pathologisch (durch Bewegursachen der Sinnlichkeit) afficirt ist; sie heißt thierisch (arbitrium brutum), wenn sie pathologisch necessitirt werden kann. Die menschliche Willkür ist zwar ein arbitrium sensitivum, aber nicht brutum, sondern liberum,

rum, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht nothwendig macht, ſondern dem Menſchen ein Vermögen beywohnt, ſich, unabhängig von der Nöthigung durch ſinnliche Antriebe, von ſelbſt zu beſtimmen.

Man ſiehet leicht, daß, wenn alle Cauſalität in der Sinnenwelt bloß Natur wäre, ſo würde jede Begebenheit durch eine andere in der Zeit nach nothwendigen Geſetzen beſtimmt ſeyn, und mithin, da die Erſcheinungen, ſo fern ſie die Willkür beſtimmen, jede Handlung als ihren natürlichen Erfolg nothwendig machen müßten, ſo würde die Aufhebung der transſcendentalen Freyheit zugleich alle practiſche Freyheit vertilgen. Denn dieſe ſetzt voraus, daß, obgleich etwas nicht geſchehen iſt, es doch habe geſchehen ſollen, und ſeine Urſache in der Erſcheinung alſo nicht ſo beſtimmend war, daß nicht in unſerer Willkür eine Cauſalität liege, unabhängig von jenen Natururſachen und ſelbſt wider ihre Gewalt und Einfluß etwas hervorzubringen, was in der Zeitordnung nach empiriſchen Geſetzen beſtimmt iſt, mithin eine Reihe von Begebenheiten ganz von ſelbſt anzufangen.

Es geſchieht alſo hier, was überhaupt in dem Widerſtreit einer ſich über die Grenzen möglicher Erfahrung hinauswagenden Vernunft angetroffen wird, daß die Aufgabe eigentlich nicht phyſiologiſch, ſondern transſcendental iſt. Daher die Frage von der Möglichkeit der Freyheit die Pſychologie zwar anficht, aber, da ſie auf dialectiſchen Argumenten der bloß reinen Vernunft beruht, ſammt ihrer Auflöſung lediglich die Transſcendentalphiloſophie beſchäftigen muß. Und um dieſe, welche eine befriedigende Antwort hierüber nicht ablehnen kann, dazu in Stand zu ſetzen, muß ich zuvörderſt ihr Verfahren bey dieſer Aufgabe durch eine Bemerkung näher zu beſtimmen ſuchen.

Wenn Erſcheinungen Dinge an ſich ſelbſt wären, mithin Raum und Zeit Formen des Daſeyns der Dinge an ſich ſelbſt: ſo würden die Bedingungen mit dem Bedingten jederzeit als Glieder zu einer und derſelben Reihe gehören,

und daraus auch im gegenwärtigen Falle die Antinomie entspringen, die allen transscendentalen Ideen gemein ist, daß die Reihe unvermeidlich für den Verstand zu groß, oder zu klein ausfallen müßte. Die dynamischen Vernunftbegriffe aber, mit denen wir uns in dieser und der folgenden Nummer beschäftigen, haben dieses Besondere: daß, da sie es nicht mit einem Gegenstande, als Größe betrachtet, sondern nur mit seinem Daseyn zu thun haben, man auch von der Größe der Reihe der Bedingungen abstrahiren kann und es bey ihnen bloß auf das dynamische Verhältniß der Bedingung zum Bedingten ankommt, so, daß wir in der Frage über Natur und Freyheit schon die Schwierigkeit antreffen, ob Freyheit überall nur möglich sey, und ob, wenn sie es ist, sie mit der Allgemeinheit des Naturgesetzes der Causalität zusammen bestehen könne; mithin ob es ein richtigdisjunctiver Satz sey, daß eine jede Wirkung in der Welt entweder aus Natur, oder aus Freyheit entspringen müsse, oder ob nicht vielmehr beydes in verschiedener Beziehung bey einer und derselben Begebenheit zugleich Statt finden könne. Die Richtigkeit jenes Grundsatzes, von dem durchgängigen Zusammenhange aller Begebenheiten der Sinnenwelt nach unwandelbaren Naturgesetzen, steht schon als ein Grundsatz der transscendentalen Analytik fest, und leidet keinen Abbruch. Es ist also nur die Frage: ob dem ungeachtet in Ansehung eben derselben Wirkung, die nach der Natur bestimmt ist, auch Freyheit Statt finden könne, oder diese durch jene unverletzliche Regel völlig ausgeschlossen sey. Und hier zeigt die zwar gemeine, aber betrügliche Voraussetzung der absoluten Realität der Erscheinungen sogleich ihren nachtheiligen Einfluß, die Vernunft zu verwirren. Denn, sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freyheit nicht zu retten. Alsdenn ist Natur die vollständige und an sich hinreichend bestimmende Ursache jeder Begebenheit, und die Bedingung derselben ist jederzeit nur in der Reihe der Erscheinungen enthalten, die, sammt ihrer Wirkung, unter dem Naturgesetze nothwendig sind. Wenn dagegen Erscheinungen für nichts mehr gelten, als sie in der

That ſind, nämlich nicht für Dinge an ſich, ſondern bloße Vorſtellungen, die nach empiriſchen Geſetzen zuſammenhängen, ſo müſſen ſie ſelbſt noch Gründe haben, die nicht Erſcheinungen ſind. Eine ſolche intelligibele Urſache aber wird in Anſehung ihrer Cauſalität nicht durch Erſcheinungen beſtimmt, obzwar ihre Wirkungen erſcheinen, und ſo durch andere Erſcheinungen beſtimmt werden können. Sie iſt alſo ſammt ihrer Cauſalität außer der Reihe; dagegen ihre Wirkungen in der Reihe der empiriſchen Bedingungen angetroffen werden. Die Wirkung kann alſo in Anſehung ihrer intelligibelen Urſache als frey, und doch zugleich in Anſehung der Erſcheinungen als Erfolg aus denſelben nach der Nothwendigkeit der Natur, angeſehen werden; eine Unterſcheidung, die, wenn ſie im Allgemeinen und ganz abſtract vorgetragen wird, äußerſt ſubtil und dunkel ſcheinen muß, die ſich aber in der Anwendung aufklären wird. Hier habe ich nur die Anmerkung machen wollen: daß, da der durchgängige Zuſammenhang aller Erſcheinungen, in einem Contert der Natur, ein unnachlaßliches Geſetz iſt, dieſes alle Freyheit nothwendig umſtürzen müßte, wenn man der Realität der Erſcheinungen hartnäckig anhängen wollte. Daher auch diejenigen, welche hierin der gemeinen Meinung folgen, niemals dahin haben gelangen können, Natur und Freyheit mit einander zu vereinigen.

Möglichkeit der Cauſalität durch Freyheit in Vereinigung mit dem allgemeinen Geſetze der Naturnothwendigkeit.

Ich nenne dasjenige an einem Gegenſtande der Sinne, was ſelbſt nicht Erſcheinung iſt, intelligibel. Wenn demnach dasjenige, was in der Sinnenwelt als Erſcheinung angeſehen werden muß, an ſich ſelbſt auch ein Vermögen hat, welches kein Gegenſtand der ſinnlichen Anſchauung iſt,

wodurch es aber doch die Ursache von Erscheinungen seyn kann: so kann man die Causalität dieses Wesens auf zwey Seiten betrachten, als intelligibel nach ihrer Handlung, als eines Dinges an sich selbst, und als sensibel, nach den Wirkungen derselben, als einer Erscheinung in der Sinnenwelt. Wir würden uns demnach von dem Vermögen eines solchen Subjects einen empirischen, ingleichen auch einen intellectuellen Begriff seiner Causalität machen, welche bey einer und derselben Wirkung zusammen Statt finden. Eine solche doppelte Seite, das Vermögen eines Gegenstandes der Sinne sich zu denken, widerspricht keinem von den Begriffen, die wir uns von Erscheinungen und von einer möglichen Erfahrung zu machen haben. Denn, da diesen, weil sie an sich keine Dinge sind, ein transscendentaler Gegenstand zum Grunde liegen muß, der sie als bloße Vorstellungen bestimmt, so hindert nichts, daß wir diesem transscendentalen Gegenstande, außer der Eigenschaft, dadurch er erscheint, nicht auch eine Causalität beylegen sollten, die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre Wirkung dennoch in der Erscheinung angetroffen wird. Es muß aber eine jede wirkende Ursache einen Character haben, d. i. ein Gesetz ihrer Causalität, ohne welches sie gar nicht Ursache seyn würde. Und da würden wir an einem Subjecte der Sinnenwelt erstlich einen empirischen Character haben, wodurch seine Handlungen, als Erscheinungen, durch und durch mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhange ständen, und von ihnen, als ihren Bedingungen, abgeleitet werden könnten, und also, mit diesen in Verbindung, Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachten. Zweytens würde man ihm noch einen intelligibelen Character einräumen müssen, dadurch es zwar die Ursache jeder Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht, und selbst nicht Erscheinung ist. Man könnte auch den ersteren den Character eines solchen Dinges in der Erscheinung, den zweyten den Character des Dinges an sich selbst nennen.

Dieſes handelnde Subject würde nun, nach ſeinem intelligibelen Character, unter keinen Zeitbedingungen ſtehen, denn die Zeit iſt nur die Bedingung der Erſcheinungen, nicht aber der Dinge an ſich ſelbſt. In ihm würde keine Handlung entſtehen, oder vergehen, mithin würde es auch nicht dem Geſetze aller Zeitbeſtimmung, alles Veränderlichen, unterworfen ſeyn: daß Alles, was geſchieht, in den Erſcheinungen (des vorigen Zuſtandes) ſeine Urſache antreffe. Mit einem Worte, die Cauſalität deſſelben, ſo fern ſie intellectuell iſt, ſtände gar nicht in der Reihe empiriſcher Bedingungen, welche die Begebenheit in der Sinnenwelt nothwendig machen. Dieſer intelligibele Character könnte zwar niemals unmittelbar gekannt werden, weil wir nichts wahrnehmen können, als ſo fern es erſcheint, aber er würde doch dem empiriſchen Character gemäß gedacht werden müſſen, ſo wie wir überhaupt einen tranſcendentalen Gegenſtand den Erſcheinungen in Gedanken zum Grunde legen müſſen, ob wir zwar von ihm, was er an ſich ſelbſt ſey, nichts wiſſen.

Nach ſeinem empiriſchen Character würde alſo dieſes Subject, als Erſcheinung, allen Geſetzen der Beſtimmung nach, der Cauſalverbindung unterworfen ſeyn, und es wäre ſo fern nichts als ein Theil der Sinnenwelt, deſſen Wirkungen, ſo wie jede andere Erſcheinung, aus der Natur unausbleiblich abflöſſen. So wie äußere Erſcheinungen in daſſelbe einflöſſen, wie ſein empiriſcher Character, d. i. das Geſetz ſeiner Cauſalität, durch Erfahrung erkannt wäre, müßten ſich alle ſeine Handlungen nach Naturgeſetzen erklären laſſen, und alle Requiſite zu einer vollkommenen und nothwendigen Beſtimmung derſelben müßten in einer möglichen Erfahrung angetroffen werden.

Nach dem intelligibelen Character deſſelben aber (ob wir zwar davon nichts als bloß den allgemeinen Begriff deſſelben haben können) würde daſſelbe Subject dennoch von allem Einfluſſe der Sinnlichkeit und Beſtimmung durch Erſcheinungen freygeſprochen werden müſſen, und, da in

ihm, so fern es Noumenon ist, nichts geschieht, keine Veränderung, welche dynamische Zeitbestimmung erheischt, mithin keine Verknüpfung mit Erscheinungen als Ursachen angetroffen wird, so würde dieses thätige Wesen so fern in seinen Handlungen von aller Naturnothwendigkeit, als die lediglich in der Sinnenwelt angetroffen wird, unabhängig und frey seyn. Man würde von ihm ganz richtig sagen, daß es seine Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfange, ohne daß die Handlung in ihm selbst anfängt; und dieses würde gültig seyn, ohne daß die Wirkungen in der Sinnenwelt darum von selbst anfangen dürfen, weil sie in derselben jederzeit durch empirische Bedingungen in der vorigen Zeit, aber doch nur vermittelst des empirischen Characters (der bloß die Erscheinung des Intelligibelen ist), vorher bestimmt, und nur als eine Fortsetzung der Reihe der Naturursachen möglich sind. So würde denn Freyheit und Natur, jedes in seiner vollständigen Bedeutung, bey eben denselben Handlungen, nachdem man sie mit ihrer intelligibelen oder sensibelen Ursache vergleicht, zugleich und ohne allen Widerstreit angetroffen werden.

Erläuterung

der

cosmologischen Idee einer Freyheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnothwendigkeit.

Ich habe gut gefunden, zuerst den Schattenriß der Auflösung unseres transscendentalen Problems zu entwerfen, damit man den Gang der Vernunft in Auflösung desselben dadurch besser übersehen möge. Jetzt wollen wir die Momente ihrer Entscheidung, auf die es eigentlich ankömmt, auseinander setzen, und jedes besonders in Erwägung ziehen.

Das Naturgesetz, daß Alles, was geschieht, eine Ursache habe, daß die Causalität dieser Ursache, d. i. die

Handlung, da ſie in der Zeit vorhergeht und in Betracht einer Wirkung, die da entſtanden, ſelbſt nicht immer geweſen ſeyn kann, ſondern geſchehen ſeyn muß, auch ihre Urſache unter den Erſcheinungen habe, dadurch ſie beſtimmt wird, und daß folglich alle Begebenheiten in einer Naturordnung empiriſch beſtimmt ſind; dieſes Geſetz, durch welches Erſcheinungen allererſt eine Natur ausmachen und Gegenſtände einer Erfahrung abgeben können, iſt ein Verſtandesgeſetz, von welchem es unter keinem Vorwande erlaubt iſt abzugehen, oder irgend eine Erſcheinung davon auszunehmen; weil man ſie ſonſt außerhalb aller möglichen Erfahrung ſetzen, dadurch aber von allen Gegenſtänden möglicher Erfahrung unterſcheiden und ſie zum bloßen Gedankending und einem Hirngeſpinnſt machen würde.

Ob es aber gleich hiebey lediglich nach einer Kette von Urſachen ausſieht, die im Regreſſus zu ihren Bedingungen gar keine abſolute Totalität verſtattet, ſo hält uns dieſe Bedenklichkeit doch gar nicht auf; denn ſie iſt ſchon in der allgemeinen Beurtheilung der Antinomie der Vernunft, wenn ſie in der Reihe der Erſcheinungen auf's Unbedingte ausgeht, gehoben worden. Wenn wir der Täuſchung des transſcendentalen Realismus nachgeben wollen: ſo bleibt weder Natur, noch Freyheit übrig. Hier iſt nur die Frage: ob, wenn man in der ganzen Reihe aller Begebenheiten lauter Naturnothwendigkeit anerkennt, es doch möglich ſey, eben dieſelbe, die einer Seits bloße Naturwirkung iſt, doch anderer Seits als Wirkung aus Freyheit anzuſehen, oder ob zwiſchen dieſen zweyen Arten von Cauſalität ein gerader Widerſpruch angetroffen werde.

Unter den Urſachen in der Erſcheinung kann ſicherlich nichts ſeyn, welches eine Reihe ſchlechthin und von ſelbſt anfangen könnte. Jede Handlung, als Erſcheinung, ſo fern ſie eine Begebenheit hervorbringt, iſt ſelbſt Begebenheit oder Ereigniß, welche einen andern Zuſtand vorausſetzt, darin die Urſache angetroffen werde, und ſo iſt Alles,

was geschieht, nur eine Fortsetzung der Reihe, und kein Anfang, der sich von selbst zutrüge, in derselben möglich. Also sind alle Handlungen der Naturursachen in der Zeitfolge selbst wiederum Wirkungen, die ihre Ursachen eben so wohl in der Zeitreihe voraussetzen. Eine ursprüngliche Handlung, wodurch etwas geschieht, was vorher nicht war, ist von der Causalverknüpfung der Erscheinungen nicht zu erwarten.

Ist es denn aber auch nothwendig, daß, wenn die Wirkungen Erscheinungen sind, die Causalität ihrer Ursache, die (nämliche Ursache) selbst auch Erscheinung ist, lediglich empirisch seyn müsse? und ist es nicht vielmehr möglich, daß, obgleich zu jeder Wirkung in der Erscheinung eine Verknüpfung mit ihrer Ursache, nach Gesetzen der empirischen Causalität, allerdings erfodert wird, dennoch diese empirische Causalität selbst, ohne ihren Zusammenhang mit den Naturursachen im mindesten zu unterbrechen, doch eine Wirkung einer nichtempirischen, sondern intelligibelen Causalität seyn könne? d. i. einer, in Ansehung der Erscheinungen, ursprünglichen Handlung einer Ursache, die also in so fern nicht Erscheinung, sondern diesem Vermögen nach intelligibel ist, ob sie gleich übrigens gänzlich, als ein Glied der Naturkette, mit der Sinnenwelt gezählt werden muß.

Wir bedürfen des Satzes der Causalität der Erscheinungen unter einander, um von Naturbegebenheiten Naturbedingungen, d. i. Ursachen in der Erscheinung, zu suchen und angeben zu können. Wenn dieses eingeräumt und durch keine Ausnahme geschwächt wird, so hat der Verstand, der bey seinem empirischen Gebrauche in allen Ereignissen nichts als Natur sieht, und dazu auch berechtigt ist, Alles, was er finden kann, und die physischen Erklärungen gehen ihren ungehinderten Gang fort. Nun thut ihm das nicht den mindesten Abbruch, gesetzt daß es übrigens auch bloß erdichtet seyn sollte, wenn man annimmt, daß unter den Naturursachen es auch welche gebe, die ein Vermögen haben, welches nur intelligibel ist, indem die Bestimmung desselben

zur Handlung niemals auf empiriſchen Bedingungen, ſondern auf bloßen Gründen des Verſtandes beruht, ſo doch, daß die Handlung in der Erſcheinung von dieſer Urſache allen Geſetzen der empiriſchen Cauſalität gemäß ſey. Denn auf dieſe Art würde das handelnde Subject, als causa phaenomenon, mit der Natur in unzertrennter Abhängigkeit aller ihrer Handlungen verkettet ſeyn, und nur das phaenomenon dieſes Subjects (mit aller Cauſalität deſſelben in der Erſcheinung) würde gewiſſe Bedingungen enthalten, die, wenn man von dem empiriſchen Gegenſtande zu dem transſcendentalen aufſteigen will, als bloß intelligibel müßten angeſehen werden. Denn wenn wir nur in dem, was unter den Erſcheinungen die Urſache ſeyn mag, der Naturregel folgen: ſo können wir darüber unbekümmert ſeyn, was in dem transſcendentalen Subject, welches uns empiriſch unbekannt iſt, für ein Grund von dieſen Erſcheinungen und deren Zuſammenhange gedacht werde. Dieſer intelligibele Grund ficht gar nicht die empiriſchen Fragen an, ſondern betrifft etwa bloß das Denken im reinen Verſtande, und, obgleich die Wirkungen dieſes Denkens und Handelns des reinen Verſtandes in den Erſcheinungen angetroffen werden, ſo müſſen dieſe doch nichts deſto minder aus ihrer Urſache in der Erſcheinung nach Naturgeſetzen vollkommen erklärt werden können, indem man den bloß empiriſchen Character derſelben, als den oberſten Erklärungsgrund, befolgt, und den intelligibelen Character, der die transſcendentale Urſache von jenem iſt, gänzlich als unbekannt vorbeygeht, außer ſo fern er nur durch den empiriſchen als das ſinnliche Zeichen derſelben angegeben wird. Laßt uns dieſes auf Erfahrung anwenden. Der Menſch iſt eine von den Erſcheinungen der Sinnenwelt, und in ſo fern auch eine der Natururſachen, deren Cauſalität unter empiriſchen Geſetzen ſtehen muß. Als eine ſolche muß er demnach auch einen empiriſchen Character haben, ſo wie alle andere Naturdinge. Wir bemerken denſelben durch Kräfte und Vermögen, die er in ſeinen Wirkungen äußert. Bey der lebloſen, oder bloß thieriſch belebten Natur, finden wir keinen Grund, ir-

gend ein Vermögen uns anders als bloß sinnlich bedingt zu denken. Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch bloße Apperception, und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freylich eines Theils Phänomen, anderen Theils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibeler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann. Wir nennen diese Vermögen Verstand und Vernunft, vornehmlich wird die letztere ganz eigentlich und vorzüglicher Weise von allen empirisch bedingten Kräften unterschieden, da sie ihre Gegenstände bloß nach Ideen erwägt und den Verstand darnach bestimmt, der denn von seinen (zwar auch reinen) Begriffen einen empirischen Gebrauch macht.

Daß diese Vernunft nun Causalität habe, wenigstens wir uns eine dergleichen an ihr vorstellen, ist aus den Imperativen klar, welche wir in allem Practischen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben. Das Sollen drückt eine Art von Nothwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt. Der Verstand kann von dieser nur erkennen, was da ist, oder gewesen ist, oder seyn wird. Es ist unmöglich, daß etwas darin anders seyn soll, als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der That ist, ja das Sollen, wenn man bloß den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung. Wir können gar nicht fragen: was in der Natur geschehen soll; eben so wenig, als: was für Eigenschaften ein Cirkel haben soll, sondern was darin geschieht, oder welche Eigenschaften der letztere hat.

Dieses Sollen nun drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts Anders, als ein bloßer Begriff ist, da hingegen von einer bloßen Naturhandlung der Grund jederzeit eine Erscheinung seyn muß. Nun muß die Handlung allerdings unter Naturbedingungen möglich seyn, wenn

auf ſie das Sollen gerichtet iſt; aber dieſe Naturbedingungen betreffen nicht die Beſtimmung der Willkür ſelbſt, ſondern nur die Wirkung und den Erfolg derſelben in der Erſcheinung. Es mögen noch ſo viel Naturgründe ſeyn, die mich zum Wollen antreiben, noch ſo viel ſinnliche Anreize, ſo können ſie nicht das Sollen hervorbringen, ſondern nur ein noch lange nicht nothwendiges, ſondern jederzeit bedingtes Wollen, dem dagegen das Sollen, das die Vernunft ausſpricht, Maaß und Ziel, ja Verbot und Anſehen entgegen ſetzt. Es mag ein Gegenſtand der bloßen Sinnlichkeit (das Angenehme) oder auch der reinen Vernunft (das Gute) ſeyn: es giebt die Vernunft nicht demjenigen Grunde, der empiriſch gegeben iſt, nach, und folgt nicht der Ordnung der Dinge, ſo wie ſie ſich in der Erſcheinung darſtellen, ſondern macht ſich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, in die ſie die empiriſchen Bedingungen hinein paßt, und nach denen ſie ſo gar Handlungen für nothwendig erklärt, die doch nicht geſchehen ſind, und vielleicht nicht geſchehen werden, von allen aber gleichwohl vorausſetzt, daß die Vernunft in Beziehung auf ſie Cauſalität haben könne; denn ohne das würde ſie nicht von ihren Ideen Wirkungen in der Erfahrung erwarten.

Nun laßt uns hiebey ſtehen bleiben und wenigſtens als möglich annehmen: die Vernunft habe wirklich Cauſalität in Anſehung der Erſcheinungen: ſo muß ſie, ſo ſehr ſie auch Vernunft iſt, dennoch einen empiriſchen Character von ſich zeigen, weil jede Urſache eine Regel vorausſetzt, darnach gewiſſe Erſcheinungen als Wirkungen folgen, und jede Regel eine Gleichförmigkeit der Wirkungen erfodert, die den Begriff der Urſache (als eines Vermögens) gründet, welchen wir, ſo fern er aus bloßen Erſcheinungen erhellen muß, ſeinen empiriſchen Character heißen können, der beſtändig iſt, indeſſen die Wirkungen, nach Verſchiedenheit der begleitenden und zum Theil einſchränkenden Bedingungen, in veränderlichen Geſtalten erſcheinen.

So hat denn jeder Menſch einen empiriſchen Character ſeiner Willkür, welcher nichts Anders iſt, als eine gewiſſe

Causalität seiner Vernunft, so fern diese an ihren Wirkungen in der Erscheinung eine Regel zeigt, darnach man die Vernunftgründe und die Handlungen derselben nach ihrer Art und ihren Graden annehmen, und die subjectiven Principien seiner Willkür beurtheilen kann. Weil dieser empirische Character selbst aus den Erscheinungen als Wirkung und aus der Regel derselben, welche Erfahrung an die Hand giebt, gezogen werden muß: so sind alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung aus seinem empirischen Character und den mitwirkenden anderen Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt, und wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewißheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als nothwendig erkennen könnten. In Ansehung dieses empirischen Characters giebt es also keine Freyheit, und nach diesem können wir doch allein den Menschen betrachten, wenn wir lediglich beobachten, und, wie es in der Anthropologie geschieht, von seinen Handlungen die bewegenden Ursachen physiologisch erforschen wollen.

Wenn wir aber eben dieselben Handlungen in Beziehung auf die Vernunft erwägen, und zwar nicht die speculative, um jene ihrem Ursprunge nach zu erklären, sondern ganz allein, so fern Vernunft die Ursache ist, sie selbst zu erzeugen; mit einem Worte, vergleichen wir sie mit dieser in practischer Absicht, so finden wir eine ganz andere Regel und Ordnung, als die Naturordnung ist. Denn da sollte vielleicht alles das nicht geschehen seyn, was doch nach dem Naturlaufe geschehen ist, und nach seinen empirischen Gründen unausbleiblich geschehen mußte. Bisweilen aber finden wir, oder glauben wenigstens zu finden, daß die Ideen der Vernunft wirklich Causalität in Ansehung der Handlungen der Menschen, als Erscheinungen, bewiesen haben, und daß sie darum geschehen sind, nicht weil sie durch empirische Ursachen, nein, sondern weil sie durch Gründe der Vernunft bestimmt waren.

Geſetzt nun, man könnte ſagen: die Vernunft habe Cauſalität in Anſehung der Erſcheinung; könnte da wohl die Handlung derſelben frey heißen, da ſie im empiriſchen Character derſelben (der Sinnesart) ganz genau beſtimmt und nothwendig iſt. Dieſer iſt wiederum im intelligibelen Character (der Denkungsart) beſtimmt. Die letztere kennen wir aber nicht, ſondern bezeichnen ſie durch Erſcheinungen, welche eigentlich nur die Sinnesart (empiriſchen Character) unmittelbar zu erkennen gebe. *) Die Handlung nun, ſo fern ſie der Denkungsart, als ihrer Urſache, beyzumeſſen iſt, erfolgt dennoch daraus gar nicht nach empiriſchen Geſetzen, d. i. ſo, daß die Bedingungen der reinen Vernunft, ſondern nur ſo, daß deren Wirkungen in der Erſcheinung des inneren Sinnes vorhergehen. Die reine Vernunft, als ein bloß intelligibeles Vermögen, iſt der Zeitform, und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge, nicht unterworfen. Die Cauſalität der Vernunft im intelligibelen Character entſteht nicht, oder hebt nicht etwa zu einer gewiſſen Zeit an, um eine Wirkung hervorzubringen. Denn ſonſt würde ſie ſelbſt dem Naturgeſetz der Erſcheinungen, ſo fern es Cauſalreihen der Zeit nach beſtimmt, unterworfen ſeyn, und die Cauſalität wäre alsdenn Natur, und nicht Freyheit. Alſo werden wir ſagen können: wenn Vernunft Cauſalität in Anſehung der Erſcheinungen haben kann; ſo iſt ſie ein Vermögen, durch welches die ſinnliche Bedingung einer empiriſchen Reihe von Wirkungen zuerſt anfängt. Denn die Bedingung, die in der Vernunft liegt, iſt nicht ſinnlich, und fängt alſo ſelbſt nicht an. Demnach findet alsdenn dasjenige Statt, was wir in allen empiriſchen Reihen vermißten: daß die Bedingung einer ſucceſſiven

*) Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienſt und Schuld) bleibt uns daher, ſelbſt die unſeres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unſere Zurechnungen können nur auf den empiriſchen Character bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freyheit, wie viel der bloßen Natur und dem unverſchuldeten Fehler des Temperaments, oder deſſen glücklicher Beſchaffenheit (merito fortunae) zuzuſchreiben ſey, kann niemand ergründen, und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten.

Reihe von Begebenheiten selbst empirisch unbedingt seyn konnte. Denn hier ist die Bedingung ausser der Reihe der Erscheinungen (im Intelligibelen) und mithin keiner sinnlichen Bedingung und keiner Zeitbestimmung durch vorhergehende Ursache unterworfen.

Gleichwohl gehört doch eben dieselbe Ursache in einer andern Beziehung auch zur Reihe der Erscheinungen. Der Mensch ist selbst Erscheinung. Seine Willkür hat einen empirischen Character, der die (empirische) Ursache aller seiner Handlungen ist. Es ist keine der Bedingungen, die den Menschen diesem Character gemäß bestimmen, welche nicht in der Reihe der Naturwirkungen enthalten wäre und dem Gesetze derselben gehorchte, nach welchem gar keine empirisch unbedingte Causalität von dem, was in der Zeit geschieht, angetroffen wird. Daher kann keine gegebene Handlung (weil sie nur als Erscheinung wahrgenommen werden kann) schlechthin von selbst anfangen. Aber von der Vernunft kann man nicht sagen, daß vor demjenigen Zustande, darin sie die Willkür bestimmt, ein anderer vorhergehe, darin dieser Zustand selbst bestimmt wird. Denn da Vernunft selbst keine Erscheinung und gar keinen Bedingungen der Sinnlichkeit unterworfen ist, so findet in ihr, selbst in Betreff ihrer Causalität, keine Zeitfolge Statt, und auf sie kann also das dynamische Gesetz der Natur, was die Zeitfolge nach Regeln bestimmt, nicht angewandt werden.

Die Vernunft ist also die beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen, unter denen Mensch erscheint. Jede derselben ist im empirischen Character des Menschen vorher bestimmt, ehe noch als sie geschieht. In Ansehung des intelligibelen Characters, wovon jener nur das sinnliche Schema ist, gilt kein Vorher, oder Nachher, und jede Handlung, unangesehen des Zeitverhältnisses, darin sie mit andern Erscheinungen steht, ist die unmittelbare Wirkung des intelligibelen Characters der reinen Vernunft, welche mithin frey handelt, ohne in der Kette der Naturursachen, durch äußere oder innere, aber der Zeit nach vorher-

gehende Gründe dynamiſch beſtimmt zu ſeyn; und dieſe ihre Freyheit kann man nicht allein negativ als Unabhängigkeit von empiriſchen Bedingungen anſehen (denn dadurch würde das Vernunftvermögen aufhören, eine Urſache der Erſcheinungen zu ſeyn), ſondern auch poſitiv durch ein Vermögen bezeichnen, eine Reihe von Begebenheiten von ſelbſt anzufangen, ſo, daß in ihr ſelbſt nichts anfängt, ſondern ſie, als unbedingte Bedingung jeder willkürlichen Handlung, über ſich keine der Zeit nach vorhergehende Bedingungen verſtattet, indeſſen daß doch ihre Wirkung in der Reihe der Erſcheinungen anfängt, aber darin niemals einen ſchlechthin erſten Anfang ausmachen kann.

Um das regulative Princip der Vernunft durch ein Beyſpiel aus dem empiriſchen Gebrauche deſſelben zu erläutern, nicht um es zu beſtätigen (denn dergleichen Beweiſe ſind zu transſcendentalen Behauptungen untauglich), ſo nehme man eine willkürliche Handlung, z. E. eine boshafte Lüge, durch die ein Menſch eine gewiſſe Verwirrung in die Geſellſchaft gebracht hat, und die man zuerſt ihren Beweggurſachen nach, woraus ſie entſtanden, unterſucht, und darauf beurtheilt, wie ſie ſammt ihren Folgen ihm zugerechnet werden könne. In der erſten Abſicht geht man ſeinen empiriſchen Character bis zu den Quellen deſſelben durch, die man in der ſchlechten Erziehung, übler Geſellſchaft, zum Theil auch in der Bösartigkeit eines für Beſchämung unempfindlichen Naturells, aufſucht, zum Theil auf den Leichtſinn und Unbeſonnenheit ſchiebt; wobey man denn die veranlaſſenden Gelegenheitsurſachen nicht aus der Acht läßt. In allen dieſem verfährt man, wie überhaupt in Unterſuchung der Reihe beſtimmender Urſachen zu einer gegebenen Naturwirkung. Ob man nun gleich die Handlung dadurch beſtimmt zu ſeyn glaubt: ſo tadelt man nichts deſtoweniger den Thäter, und zwar nicht wegen ſeines unglücklichen Naturells, nicht wegen der auf ihn einfließenden Umſtände, ja ſo gar nicht wegen ſeines vorher geführten Lebenswandels, denn man ſetzt voraus, man könne es gänz-

lich bey Seite ſetzen, wie dieſer beſchaffen geweſen, und die verfloſſene Reihe von Bedingungen als ungeſchehen, dieſe That aber als gänzlich unbedingt in Anſehung des vorigen Zuſtandes anſehen, als ob der Thäter damit eine Reihe von Folgen ganz von ſelbſt anhebe. Dieſer Tadel gründet ſich auf ein Geſetz der Vernunft, wobey man dieſe als eine Urſache anſieht, welche das Verhalten des Menſchen, unangeſehen aller genannten empiriſchen Bedingungen, anders habe beſtimmen können und ſollen. Und zwar ſiehet man die Cauſalität der Vernunft nicht etwa bloß wie Concurrenz, ſondern an ſich ſelbſt als vollſtändig an, wenn gleich die ſinnlichen Triebfedern gar nicht dafür, ſondern wohl gar dawider wären; die Handlung wird ſeinem intelligibelen Character beygemeſſen, er hat jetzt, in dem Augenblicke, da er lügt, gänzlich Schuld; mithin war die Vernunft, unerachtet aller empiriſchen Bedingungen der That, völlig frey, und ihrer Unterlaſſung iſt dieſe gänzlich beygemeſſen.

Man ſiehet dieſem zurechnenden Urtheil es leicht an, daß man dabey in Gedanken habe, die Vernunft werde durch alle jene Sinnlichkeit gar nicht afficirt, ſie verändere ſie nicht (wenn gleich ihre Erſcheinungen, nämlich die Art, wie ſie ſich in ihren Wirkungen zeigt, verändern), in ihr gehe kein Zuſtand vorher, der den folgenden beſtimme, mithin gehöre ſie gar nicht in die Reihe der ſinnlichen Bedingungen, welche die Erſcheinungen nach Naturgeſetzen nothwendig machen. Sie, die Vernunft, iſt allen Handlungen des Menſchen in allen Zeitumſtänden gegenwärtig und einerley, ſelbſt aber iſt ſie nicht in der Zeit, und geräth etwa in einen neuen Zuſtand, darin ſie vorher nicht war; ſie iſt beſtimmend, aber nicht beſtimmbar in Anſehung deſſelben. Daher kann man nicht fragen: warum hat ſich nicht die Vernunft anders beſtimmt? ſondern nur: warum hat ſie die Erſcheinungen durch ihre Cauſalität nicht anders beſtimmt? Darauf aber iſt keine Antwort möglich. Denn ein anderer intelligibeler Character würde einen andern empiriſchen gegeben haben, und wenn wir ſagen, daß

unerachtet ſeines ganzen, bis dahin geführten, Lebenswandels, der Thäter die Lüge doch hätte unterlaſſen können, ſo bedeutet dieſes nur, daß ſie unmittelbar unter der Macht der Vernunft ſtehe: und die Vernunft in ihrer Cauſalität keinen Bedingungen der Erſcheinung und des Zeitlaufs unterworfen iſt, der Unterſchied der Zeit auch, zwar einen Hauptunterſchied der Erſcheinungen reſpective gegen einander, da dieſe aber keine Sachen, mithin auch nicht Urſachen an ſich ſelbſt ſind, keinen Unterſchied der Handlung in Beziehung auf die Vernunft machen könne.

Wir können alſo mit der Beurtheilung freyer Handlungen, in Anſehung ihrer Cauſalität, nur bis an die intelligibele Urſache, aber nicht über dieſelbe hinaus kommen; wir können erkennen, daß ſie frey, d. i. von der Sinnlichkeit unabhängig beſtimmt, und, auf ſolche Art, die ſinnlichunbedingte Bedingung der Erſcheinungen ſeyn könne. Warum aber der intelligibele Character gerade dieſe Erſcheinungen und dieſen empiriſchen Character unter vorliegenden Umſtänden gebe, das überſchreitet ſo weit alles Vermögen unſerer Vernunft, es zu beantworten, ja alle Befugniß derſelben nur zu fragen, als ob man frage: woher der transſcendentale Gegenſtand unſerer äußeren ſinnlichen Anſchauung gerade nur Anſchauung im Raume und nicht irgend eine andere gebe. Allein die Aufgabe, die wir aufzulöſen hatten, verbindet uns hiezu gar nicht, denn ſie war nur dieſe: ob Freyheit der Naturnothwendigkeit in einer und derſelben Handlung widerſtreite, und dieſes haben wir hinreichend beantwortet, da wir zeigten, daß, da bey jener eine Beziehung auf eine ganz andere Art von Bedingungen möglich iſt, als bey dieſer, das Geſetz der letzteren die erſtere nicht afficire, mithin beyde von einander unabhängig und durch einander ungeſtört Statt finden können.

* * *

Man muß wohl bemerken: daß wir hiedurch nicht die Wirklichkeit der Freyheit, als eines der Vermögen,

welche die Ursache von den Erscheinungen unserer Sinnenwelt enthalten, haben darthun wollen. Denn, außer daß dieses gar keine transscendentale Betrachtung, die bloß mit Begriffen zu thun hat, gewesen seyn würde, so könnte es auch nicht gelingen, indem wir aus der Erfahrung niemals auf etwas, was gar nicht nach Erfahrungsgesetzen gedacht werden muß, schließen können. Ferner haben wir auch gar nicht einmal die Möglichkeit der Freyheit beweisen wollen; denn dieses wäre auch nicht gelungen, weil wir überhaupt von keinem Realgrunde und keiner Causalität, aus bloßen Begriffen a priori, die Möglichkeit erkennen können. Die Freyheit wird hier nur als transscendentale Idee behandelt, wodurch die Vernunft die Reihe der Bedingungen in der Erscheinung durch das Sinnlich-Unbedingte schlechthin anzuheben denkt, dabey sich aber in eine Antinomie mit ihren eigenen Gesetzen, welche sie dem empirischen Gebrauche des Verstandes vorschreibt, verwickelt. Daß nun diese Antinomie auf einem bloßen Scheine beruhe, und, daß Natur der Causalität aus Freyheit wenigstens nicht widerstreite, das war das Einzige, was wir leisten konnten, und woran es uns auch einzig und allein gelegen war.

IV.

Auflösung der cosmologischen Idee von der Totalität der Abhängigkeit der Erscheinungen, ihrem Daseyn nach überhaupt.

In der vorigen Nummer betrachteten wir die Veränderungen der Sinnenwelt in ihrer dynamischen Reihe, da eine jede unter einer andern, als ihrer Ursache, steht. Jetzt dient uns diese Reihe der Zustände nur zur Leitung, um zu einem Daseyn zu gelangen, das die höchste Bedingung alles Veränderlichen seyn könne, nämlich dem nothwendigen

Weſen. Es iſt hier nicht um die unbedingte Cauſalität, ſondern um die unbedingte Exiſtenz der Subſtanz ſelbſt zu thun. Alſo iſt die Reihe, welche wir vor uns haben, eigentlich nur die von Begriffen, und nicht von Anſchauungen, in ſo fern die eine die Bedingung der andern iſt.

Man ſiehet aber leicht: daß, da Alles in dem Inbegriffe der Erſcheinungen veränderlich, mithin im Daſeyn bedingt iſt, es überall in der Reihe des abhängigen Daſeyns kein unbedingtes Glied geben könne, deſſen Exiſtenz ſchlechthin nothwendig wäre, und daß alſo, wenn Erſcheinungen Dinge an ſich ſelbſt wären, eben darum aber ihre Bedingung mit dem Bedingten jederzeit zu einer und derſelben Reihe der Anſchauungen gehörete, ein nothwendiges Weſen, als Bedingung des Daſeyns der Erſcheinungen der Sinnenwelt niemals Statt finden könnte.

Es hat aber der dynamiſche Regreſſus dieſes Eigenthümliche und Unterſcheidende von dem mathematiſchen an ſich: daß, da dieſer es eigentlich nur mit der Zuſammenſetzung der Theile zu einem Ganzen, oder der Zerfällung eines Ganzen in ſeine Theile, zu thun hat, die Bedingungen dieſer Reihe immer als Theile derſelben, mithin als gleichartig, folglich als Erſcheinungen angeſehen werden müſſen, anſtatt daß in jenem Regreſſus, da es nicht um die Möglichkeit eines unbedingten Ganzen aus gegebenen Theilen, oder eines unbedingten Theils zu einem gegebenen Ganzen, ſondern um die Ableitung eines Zuſtandes von ſeiner Urſache, oder des zufälligen Daſeyns der Subſtanz ſelbſt von der nothwendigen zu thun iſt, die Bedingung nicht eben nothwendig mit dem Bedingten eine empiriſche Reihe ausmachen dürfe.

Alſo bleibt uns, bey der vor uns liegenden ſcheinbaren Antinomie, noch ein Ausweg offen, da nämlich alle beyde einander widerſtreitende Sätze in verſchiedener Beziehung zugleich wahr ſeyn können, ſo, daß alle Dinge der Sinnenwelt durchaus zufällig ſind, mithin auch immer nur empiriſch bedingte Exiſtenz haben, gleichwohl von der ganzen Reihe, auch eine nichtempiriſche Bedingung, d. i. ein

unbedingt nothwendiges Wesen Statt finde. Denn dieses würde, als intelligibele Bedingung, gar nicht zur Reihe als ein Glied derselben (nicht einmal als das oberste Glied) gehören, und auch kein Glied der Reihe empirisch unbedingt machen, sondern die ganze Sinnenwelt in ihrem durch alle Glieder gehenden empirisch bedingten Daseyn lassen. Darin würde sich also diese Art, ein unbedingtes Daseyn den Erscheinungen zum Grunde zu legen, von der empirisch unbedingten Causalität (der Freyheit), im vorigen Artikel, unterscheiden, daß bey der Freyheit das Ding selbst, als Ursache (Substantia phaenomenon), dennoch in die Reihe der Bedingungen gehörete, und nur seine Causalität als intelligibel gedacht wurde, hier aber das nothwendige Wesen ganz außer der Reihe der Sinnenwelt (als ens extramundanum) und bloß intelligibel gedacht werden müßte, wodurch allein es verhütet werden kann, daß es nicht selbst dem Gesetze der Zufälligkeit und Abhängigkeit aller Erscheinungen unterworfen werde.

Das regulative Princip der Vernunft ist also in Ansehung dieser unserer Aufgabe: daß Alles in der Sinnenwelt empirisch bedingte Existenz habe, und daß es überall in ihr in Ansehung keiner Eigenschaft eine unbedingte Nothwendigkeit gebe: daß kein Glied der Reihe von Bedingungen sey, davon man nicht immer die empirische Bedingung in einer möglichen Erfahrung erwarten, und, so weit man kann, suchen müsse, und nichts uns berechtige, irgend ein Daseyn von einer Bedingung außerhalb der empirischen Reihe abzuleiten, oder auch es als in der Reihe selbst für schlechterdings unabhängig und selbstständig zu halten, gleichwohl aber dadurch gar nicht in Abrede zu ziehen, daß nicht die ganze Reihe in irgend einem intelligibelen Wesen (welches darum von aller empirischen Bedingung frey ist, und vielmehr den Grund der Möglichkeit aller dieser Erscheinungen enthält) gegründet seyn könne.

Es ist aber hiebey gar nicht die Meynung, das unbedingtnothwendige Daseyn eines Wesens zu beweisen, oder

auch nur die Möglichkeit einer bloß intelligibelen Bedingung der Exiſtenz der Erſcheinungen der Sinnenwelt hierauf zu gründen, ſondern nur eben ſo, wie wir die Vernunft einſchränken, daß ſie nicht den Faden der empiriſchen Bedingungen verlaſſe, und ſich in transſcendente und keiner Darſtellung in concreto fähige Erklärungsgründe verlaufe, alſo auch, andererſeits, das Geſetz des bloßen empiriſchen Verſtandesgebrauchs dahin einzuſchränken, daß es nicht über die Möglichkeit der Dinge überhaupt entſcheide, und das Intelligibele, ob es gleich von uns zur Erklärung der Erſcheinungen nicht zu gebrauchen iſt, darum nicht für unmöglich erkläre. Es wird alſo dadurch nur gezeigt, daß die durchgängige Zufälligkeit aller Naturdinge und aller ihrer (empiriſchen) Bedingungen ganz wohl mit der willkürlichen Vorausſetzung einer nothwendigen, ob zwar bloß intelligibelen Bedingung zuſammen beſtehen könne, alſo kein wahrer Widerſpruch zwiſchen dieſen Behauptungen anzutreffen ſey, mithin ſie beyderſeits wahr ſeyn können. Es mag immer ein ſolches ſchlechthin nothwendiges Verſtandesweſen an ſich unmöglich ſeyn, ſo kann dieſes doch aus der allgemeinen Zufälligkeit und Abhängigkeit Alles deſſen, was zur Sinnenwelt gehört, ingleichen aus dem Princip, bey keinem einzigen Gliede derſelben, ſo fern es zufällig iſt, aufzuhören und ſich auf eine Urſache außer der Welt zu berufen, keineswegen geſchloſſen werden. Die Vernunft geht ihren Gang im empiriſchen und ihren beſonderen Gang im transſcendentalen Gebrauche.

Die Sinnenwelt enthält nichts als Erſcheinungen, dieſe aber ſind bloße Vorſtellungen, die immer wiederum ſinnlich bedingt ſind, und, da wir hier niemals Dinge an ſich ſelbſt zu unſeren Gegenſtänden haben, ſo iſt nicht zu verwundern, daß wir niemals berechtigt ſeyn, von einem Gliede der empiriſchen Reihen, welches es auch ſey, einen Sprung außer dem Zuſammenhange der Sinnenwelt zu thun, gleich als wenn es Dinge an ſich ſelbſt wären, die außer ihrem transſcendentalen Grunde exiſtireten, und die

man verlassen könnte, um die Ursache ihres Daseyns außer ihnen zu suchen; welches bey zufälligen Dingen allerdings endlich geschehen müßte, aber nicht bey bloßen Vorstellungen von Dingen, deren Zufälligkeit selbst nur Phänomen ist, und auf keinen andern Regressus, als denjenigen, der die Phänomena bestimmt, d. i. der empirisch ist, führen kann. Sich aber einen intelligibelen Grund der Erscheinungen, d. i. der Sinnenwelt, und denselben befreyt von der Zufälligkeit der letzteren, denken, ist weder dem uneingeschränkten empirischen Regressus in der Reihe der Erscheinungen, noch der durchgängigen Zufälligkeit derselben entgegen. Das ist aber auch das Einzige, was wir zu Hebung der scheinbaren Antinomie zu leisten hatten, und was sich nur auf diese Weise thun ließ. Denn, ist die jedesmalige Bedingung zu jedem Bedingten (dem Daseyn nach) sinnlich, und eben darum zur Reihe gehörig, so ist sie selbst wiederum bedingt (wie die Antithesis der vierten Antinomie es ausweiset). Es mußte also entweder ein Widerstreit mit der Vernunft, die das Unbedingte fodert, bleiben, oder dieses außer der Reihe in dem Intelligibelen gesetzt werden, dessen Nothwendigkeit keine empirische Bedingung erfodert, noch verstattet, und also, respective auf Erscheinungen, unbedingt nothwendig ist.

Der empirische Gebrauch der Vernunft (in Ansehung der Bedingungen des Daseyns in der Sinnenwelt) wird durch die Einräumung eines bloß intelligibelen Wesens nicht afficirt, sondern geht, nach dem Princip der durchgängigen Zufälligkeit, von empirischen Bedingungen zu höheren, die immer eben sowohl empirisch seyn. Eben so wenig schließt aber auch dieser regulative Grundsatz die Annehmung einer intelligibelen Ursache, die nicht in der Reihe ist, aus, wenn es um den reinen Gebrauch der Vernunft (in Ansehung der Zwecke) zu thun ist. Denn da bedeutet jene nur den für uns bloß transscendentalen und unbekannten Grund der Möglichkeit der sinnlichen Reihe überhaupt, dessen, von allen Bedingungen der letz-

teren unabhängiges und in Anſehung dieſer unbedingtnothwendiges, Daſeyn der unbegrenzten Zufälligkeit der erſteren, und darum auch dem nirgend geendigten Regreſſus in der Reihe empiriſcher Bedingungen, gar nicht entgegen iſt.

Schlußanmerkung

zur

ganzen Antinomie der reinen Vernunft.

So lange wir mit unſeren Vernunftbegriffen bloß die Totalität der Bedingungen in der Sinnenwelt, und was in Anſehung ihrer der Vernunft zu Dienſten geſchehen kann, zum Gegenſtand haben: ſo ſind unſere Ideen zwar transſcendental, aber doch cosmologiſch. So bald wir aber das Unbedingte (um das es doch eigentlich zu thun iſt) in demjenigen ſetzen, was ganz außerhalb der Sinnenwelt, mithin außer aller möglichen Erfahrung iſt, ſo werden die Ideen transſcendent; ſie dienen nicht bloß zur Vollendung des empiriſchen Vernunftgebrauchs (der immer eine nie auszuführende, aber dennoch zu befolgende Idee bleibt), ſondern ſie trennen ſich davon gänzlich, und machen ſich ſelbſt Gegenſtände, deren Stoff nicht aus Erfahrung genommen, deren objective Realität auch nicht auf der Vollendung der empiriſchen Reihe, ſondern auf reinen Begriffen a priori beruhte. Dergleichen transſcendente Ideen haben einen bloß intelligibelen Gegenſtand, welchen als ein transſcendentales Object, von dem man übrigens nichts weiß, zuzulaſſen, allerdings erlaubt iſt, wozu aber, um es als ein durch ſeine unterſcheidende und innere Prädicate beſtimmbares Ding zu denken, wir weder Gründe der Möglichkeit (als unabhängig von allen Erfahrungsbegriffen), noch die mindeſte Rechtfertigung, einen ſolchen Gegenſtand anzunehmen, auf unſerer Seite haben, und welches daher ein bloßes Gedankending iſt. Gleich-

wohl, dringt uns, unter allen cosmologischen Ideen, diejenige, so die vierte Antinomie veranlaßte, diesen Schritt zu wagen. Denn das in sich selbst ganz und gar nicht gegründete, sondern stets bedingte, Daseyn der Erscheinungen fodert uns auf: uns nach etwas von allen Erscheinungen Unterschiedenem, mithin einem intelligibelen Gegenstande umzusehen, bey welchem diese Zufälligkeit aufhöre. Weil aber, wenn wir uns einmal die Erlaubniß genommen haben, außer dem Felde der gesammten Sinnlichkeit eine vor sich bestehende Wirklichkeit anzunehmen, Erscheinungen nur als zufällige Vorstellungsarten intelligibeler Gegenstände, von solchen Wesen, die selbst Intelligenzen sind, anzusehen: so bleibt uns nichts Anders übrig, als die Analogie, nach der wir die Erfahrungsbegriffe nutzen, um uns von intelligibelen Dingen, von denen wir an sich nicht die mindeste Kenntniß haben, doch irgend einigen Begriff zu machen. Weil wir das Zufällige nicht anders als durch Erfahrung kennen lernen, hier aber von Dingen, die gar nicht Gegenstände der Erfahrung seyn sollen, die Rede ist, so werden wir unsere Kenntniß aus dem, was an sich nothwendig ist, aus reinen Begriffen von Dingen überhaupt, ableiten müssen. Daher nöthigt uns der erste Schritt, den wir außer der Sinnenwelt thun, unsere neuen Kenntnisse von der Untersuchung des schlechthin nothwendigen Wesens anzufangen, und von den Begriffen desselben die Begriffe von allen Dingen, so fern sie bloß intelligibel sind, abzuleiten, und diesen Versuch wollen wir in dem folgenden Hauptstücke anstellen.

Des

Zweyten Buchs

der transſcendentalen Dialectik

Drittes Hauptſtück.

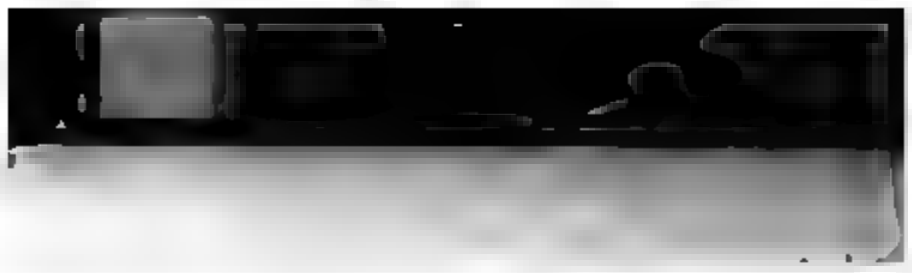
Das Ideal der reinen Vernunft.

Erſter Abſchnitt.

Von dem Ideal überhaupt.

Wir haben oben geſehen, daß durch reine Verſtandesbegriffe, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, gar keine Gegenſtände können vorgeſtellt werden, weil die Bedingungen der objectiven Realität derſelben fehlen, und nichts, als die bloße Form des Denkens, in ihnen angetroffen wird. Gleichwohl können ſie in concreto dargeſtellet werden, wenn man ſie auf Erſcheinungen anwendet; denn an ihnen haben ſie eigentlich den Stoff zum Erfahrungsbegriffe, der nichts als ein Verſtandesbegriff in concreto iſt. Ideen aber ſind noch weiter von der objectiven Realität entfernt, als Categorien; denn es kann keine Erſcheinung gefunden werden, an der ſie ſich in concreto vorſtellen ließen. Sie enthalten eine gewiſſe Vollſtändigkeit, zu welcher keine mögliche empiriſche Erkenntniß zulangt, und die Vernunft hat dabey nur eine ſyſtematiſche Einheit im Sinne, welcher ſie die empiriſche mögliche Einheit zu nähern ſucht, ohne ſie jemals völlig zu erreichen.

Aber noch weiter, als die Idee, ſcheint dasjenige von der objectiven Realität entfernt zu ſeyn, was ich das Ideal nenne, und worunter ich die Idee, nicht bloß in concreto, ſondern in individuo, d. i. als ein ein-



zelnes, durch die Idee allein bestimmbares, oder gar bestimmtes Ding, verstehe.

Die Menschheit, in ihrer ganzen Vollkommenheit, enthält nicht allein die Erweiterung aller zu dieser Natur gehörigen wesentlichen Eigenschaften, welche unseren Begriff von derselben ausmachen, bis zur vollständigen Congruenz mit ihren Zwecken, welches unsere Idee der vollkommenen Menschheit seyn würde, sondern auch Alles, was außer diesem Begriffe zu der durchgängigen Bestimmung der Idee gehöret; denn von allen entgegengesetzten Prädicaten kann sich doch nur ein einziges zu der Idee des vollkommensten Menschen schicken. Was uns ein Ideal ist, war dem Plato eine Idee des göttlichen Verstandes, ein einzelner Gegenstand in der reinen Anschauung desselben, das Vollkommenste einer jeden Art möglicher Wesen und der Urgrund aller Nachbilder in der Erscheinung.

Ohne uns aber so weit zu versteigen, müssen wir gestehen, daß die menschliche Vernunft nicht allein Ideen, sondern auch Ideale enthalte, die zwar nicht, wie die platonischen, schöpferische, aber doch practische Kraft (als regulative Principien) haben, und der Möglichkeit der Vollkommenheit gewisser Handlungen zum Grunde liegen. Moralische Begriffe sind nicht gänzlich reine Vernunftbegriffe, weil ihnen etwas Empirisches (Lust oder Unlust) zum Grunde liegt. Gleichwohl können sie in Ansehung des Princips, wodurch die Vernunft der an sich gesetzlosen Freyheit Schranken setzt, (also wenn man bloß auf ihre Form Acht hat) gar wohl zum Beyspiele reiner Vernunftbegriffe dienen. Tugend und, mit ihr menschliche Weisheit in ihrer ganzen Reinigkeit, sind Ideen. Aber der Weise (des Stoikers) ist ein Ideal, d. i. ein Mensch der bloß in Gedanken existirt, der aber mit der Idee der Weisheit völlig congruiret. So wie die Idee die Regel giebt, so dient das Ideal in solchem Falle zum Urbilde der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes, und wir haben kein anderes Richtmaaß unserer Handlungen, als

das Verhalten dieſes göttlichen Menſchen in uns, womit wir uns vergleichen, beurtheilen, und dadurch uns beſſern, obgleich es niemals erreichen können. Dieſe Ideale, ob man ihnen gleich nicht objective Realität (Exiſtenz) zugeſtehen möchte, ſind doch um deswillen nicht für Hirngeſpinnſte anzuſehen, ſondern geben ein unentbehrliches Richtmaaß der Vernunft ab, die des Begriffes von dem, was in ſeiner Art ganz vollſtändig iſt, bedarf, um darnach den Grad und die Mängel des Unvollſtändigen zu ſchätzen und abzumeſſen. Das Ideal aber in einem Beyſpiele, d. i. in der Erſcheinung, realiſiren wollen, wie etwa den Weiſen in einem Roman, iſt unthunlich, und hat überdem etwas Widerſinniſches und wenig Erbauliches an ſich, indem die natürlichen Schranken, welche der Vollſtändigkeit in der Idee continuirlich Abbruch thun, alle Illuſion in ſolchem Verſuche unmöglich und dadurch das Gute, das in der Idee liegt, ſelbſt verdächtig und einer bloßen Erdichtung ähnlich machen.

So iſt es mit dem Ideale der Vernunft bewandt, welches jederzeit auf beſtimmten Begriffen beruhen und zur Regel und Urbilde, es ſey der Befolgung, oder Beurtheilung, dienen muß. Ganz anders verhält es ſich mit denen Geſchöpfen der Einbildungskraft, darüber ſich niemand erklären und einen verſtändlichen Begriff geben kann, gleichſam Monogrammen, die nur einzelne, obzwar nach keiner angeblichen Regel beſtimmte Züge ſind, welche mehr eine im Mittel verſchiedener Erfahrungen gleichſam ſchwebende Zeichnung, als ein beſtimmtes Bild ausmachen, dergleichen Maler und Phyſiognomen in ihrem Kopfe zu haben vorgeben, und die ein nicht mitzutheilendes Schattenbild ihrer Producte oder auch Beurtheilungen ſeyn ſollen. Sie können, obzwar nur uneigentlich, Ideale der Sinnlichkeit genannt werden, weil ſie das nicht erreichbare Muſter möglicher empiriſcher Anſchauungen ſeyn ſollen, und gleichwohl keine der Erklärung und Prüfung fähige Regel abgeben.

Die Absicht der Vernunft mit ihrem Ideale ist dagegen die durchgängige Bestimmung nach Regeln a priori; daher sie sich einen Gegenstand denkt, der nach Principien durchgängig bestimmbar seyn soll, obgleich dazu die hinreichenden Bedingungen in der Erfahrung mangeln und der Begriff selbst also transscendent ist.

Des dritten Hauptstücks

Zweyter Abschnitt.

Von dem

Transscendentalen Ideal

(Prototypon transscendentale).

Ein jeder Begriff ist in Ansehung dessen, was in ihm selbst nicht enhalten ist, unbestimmt, und steht unter dem Grundsatze der Bestimmbarkeit; daß nur eines, von jeden zweyen einander contradictorisch-entgegengesetzten Prädicaten, ihm zukommen könne, welcher auf dem Satze des Widerspruchs beruht, und daher ein bloß logisches Princip ist, das von allem Inhalte der Erkenntniß abstrahirt, und nichts, als die logische Form derselben vor Augen hat.

Ein jedes Ding aber, seiner Möglichkeit nach, steht noch unter dem Grundsatze der durchgängigen Bestimmung, nach welchem ihm von allen möglichen Prädicaten der Dinge, so fern sie mit ihren Gegentheilen verglichen werden, eines zukommen muß. Dieses beruht nicht bloß auf dem Satze des Widerspruchs; denn es betrachtet, außer dem Verhältniß zweyer einander widerstreitenden Prädicate, jedes Ding noch im Verhältniß auf die gesammte Möglichkeit, als den Inbegriff aller Prädicate der Dinge überhaupt, und, indem es solche als Bedingung a priori voraussetzt, so stellt es ein jedes Ding vor, wie es von dem

Antheil, den es an jener geſammten Möglichkeit hat, ſeine gene Möglichkeit ableite *). Das Principium der durchgängigen Beſtimmung betrifft alſo den Inhalt und nicht bloß die logiſche Form. Es iſt der Grundſatz der Syntheſis aller Prädicate, die den vollſtändigen Begriff von einem Dinge machen ſollen, und nicht bloß der analytiſchen Vorſtellung, durch eines zweyer entgegengeſetzten Prädicate, und enthält eine transſcendentale Vorausſetzung, nämlich die der Materie zu aller Möglichkeit, welche a priori die Data zur beſonderen Möglichkeit jedes Dinges enthalten ſoll.

Der Satz: alles Exiſtirende iſt durchgängig beſtimmt, bedeutet nicht allein, daß von jedem Paare einander entgegengeſetzter gegebenen, ſondern auch von allen möglichen Prädicaten ihm immer eines zukomme; es werden durch dieſen Satz nicht bloß Prädicate unter einander logiſch, ſondern das Ding ſelbſt, mit dem Inbegriffe aller möglichen Prädicate, transſcendental verglichen. Er will ſo viel ſagen, als: um ein Ding vollſtändig zu erkennen, muß man alles Mögliche erkennen, und es dadurch, es ſey bejahend oder verneinend, beſtimmen. Die durchgängige Beſtimmung iſt folglich ein Begriff, den wir niemals in concreto ſeiner Totalität nach darſtellen können, und gründet ſich alſo auf eine Idee, welche lediglich in der Vernunft ihren Sitz hat, die dem Verſtande die Regel ſeines vollſtändigen Gebrauchs vorſchreibt.

Ob nun zwar dieſe Idee von dem Inbegriffe aller Möglichkeit, ſo fern er als Bedingung der durch-

*) Es wird alſo durch dieſen Grundſatz jedes Ding auf ein gemeinſchaftliches Correlatum, nämlich die geſammte Möglichkeit, bezogen, welche, wenn ſie (d. i. der Stoff zu allen möglichen Prädicaten) in der Idee eines einzigen Dinges angetroffen würde, eine Affinität alles Möglichen durch die Identität des Grundes der durchgängigen Beſtimmung deſſelben beweiſen würde. Die Beſtimmbarkeit eines jeden Begriffs iſt der Allgemeinheit (Universalitas) des Grundſatzes der Ausſchließung eines Mittleren zwiſchen zweyen entgegengeſetzten Prädicaten, die Beſtimmung aber eines Dinges der Allheit (Universitas) oder dem Inbegriffe aller möglichen Prädicate untergeordnet.

gängigen Bestimmung eines jeden Dinges zum Grunde liegt, in Ansehung der Prädicate, die denselben ausmachen mögen, selbst noch unbestimmt ist, und wir dadurch nichts weiter als einen Inbegriff aller möglichen Prädicate überhaupt denken, so finden wir doch bey näherer Untersuchung, daß diese Idee, als Urbegriff, eine Menge von Prädicaten ausstoße, die als abgeleitet durch andere schon gegeben sind, oder neben einander nicht stehen können, und daß sie sich bis zu einem durchgängig a priori bestimmten Begriffe läutere, und dadurch der Begriff von einem einzelnen Gegenstande werde, der durch die bloße Idee durchgängig bestimmt ist, mithin ein Ideal der reinen Vernunft genannt werden muß.

Wenn wir alle mögliche Prädicate nicht bloß logisch, sondern transscendental, d. i. nach ihrem Inhalte, der an ihnen a priori gedacht werden kann, erwägen, so finden wir, daß durch einige derselben ein Seyn, durch andere ein bloßes Nichtseyn vorgestellt wird. Die logische Verneinung, die lediglich durch das Wörtchen: Nicht, angezeigt wird, hängt eigentlich niemals einem Begriffe, sondern mit dem Verhältnisse desselben zu einem andern im Urtheile an, und kann also dazu bey weitem nicht hinreichend seyn, einen Begriff in Ansehung seines Inhaltes zu bezeichnen. Der Ausdruck: Nichtsterblich, kann gar nicht zu erkennen geben, daß dadurch ein bloßes Nichtseyn am Gegenstande vorgestellt werde, sondern läßt allen Inhalt unberührt. Eine transscendentale Verneinung bedeutet dagegen das Nichtseyn an sich selbst, dem die transscendentale Bejahung entgegengesetzt wird, welche ein Etwas ist, dessen Begriff an sich selbst schon ein Seyn ausdrückt, und daher Realität (Sachheit) genannt wird, weil durch sie allein, und so weit sie reichet, Gegenstände Etwas (Dinge) sind, die entgegenstehende Negation hingegen einen bloßen Mangel bedeutet, und wo diese allein gedacht wird, die Aufhebung alles Dinges vorgestellt wird.

Nun kann ſich niemand eine Verneinung beſtimmt denken, ohne daß er die entgegengeſetzte Bejahung zum Grunde liegen habe. Der Blindgeborne kann ſich nicht die mindeſte Vorſtellung von Finſterniß machen, weil er keine vom Lichte hat; der Wilde nicht von der Armuth, weil er den Wohlſtand nicht kennt *). Der Unwiſſende hat keinen Begriff von ſeiner Unwiſſenheit, weil er keinen von der Wiſſenſchaft hat, u. ſ. w. Es ſind alſo auch alle Begriffe der Negationen abgeleitet, und die Realitäten enthalten die Data und ſo zu ſagen die Materie, oder den transſcendentalen Inhalt, zu der Möglichkeit und durchgängigen Beſtimmung aller Dinge.

Wenn alſo der durchgängigen Beſtimmung in unſerer Vernunft ein transſcendentales Subſtratum zum Grunde gelegt wird, welches gleichſam den ganzen Vorrath des Stoffes, daher alle mögliche Prädicate der Dinge genommen werden können, enthält, ſo iſt dieſes Subſtratum nichts Anders, als die Idee von einem All der Realität (omnitudo realitatis). Alle wahre Verneinungen ſind alsdenn nichts als Schranken, welches ſie nicht genannt werden könnten, wenn nicht das Unbeſchränkte (das All) zum Grunde läge.

Es iſt aber auch durch dieſen Allbeſitz der Realität der Begriff eines Dinges an ſich ſelbſt, als durchgängig beſtimmt, vorgeſtellt, und der Begriff eines entis realiſſimi iſt der Begriff eines einzelnen Weſens, weil von allen möglichen entgegengeſetzten Prädicaten eines, nämlich das, was zum Seyn ſchlechthin gehört, in ſeiner Beſtimmung angetroffen wird. Alſo iſt es ein transſcendentales Ideal, welches der durchgängigen Beſtimmung, die noth-

*) Die Beobachtungen und Berechnungen der Sternkundigen haben uns viel Bewundernswürdiges gelehrt, aber das Wichtigſte iſt wohl, daß ſie uns den Abgrund der Unwiſſenheit aufgedeckt haben, den die menſchliche Vernunft, ohne dieſe Kenntniſſe, ſich niemals ſo groß hätte vorſtellen können, und worüber das Nachdenken eine große Veränderung in der Beſtimmung der Endabſichten unſeres Vernunftgebrauchs hervorbringen muß.

wendig bey Allem, was existirt, angetroffen wird, zum Grunde liegt, und die oberste und vollständige materiale Bedingung seiner Möglichkeit ausmacht, auf welche alles Denken der Gegenstände überhaupt ihrem Inhalte nach zurückgeführt werden muß. Es ist aber auch das einzige eigentliche Ideal, dessen die menschliche Vernunft fähig ist; weil nur in diesem einzigen Falle ein an sich allgemeiner Begriff von einem Dinge durch sich selbst durchgängig bestimmt, und als die Vorstellung von einem Individuum erkannt wird.

Die logische Bestimmung eines Begriffs durch die Vernunft beruht auf einem disjunctiven Vernunftschlusse, in welchem der Obersatz eine logische Eintheilung (die Theilung der Sphäre eines allgemeinen Begriffs) enthält, der Untersatz diese Sphäre bis auf einen Theil einschränkt und der Schlußsatz den Begriff durch diesen bestimmt. Der allgemeine Begriff einer Realität überhaupt kann a priori nicht eingetheilt werden, weil man ohne Erfahrung keine bestimmte Arten von Realität kennt, die unter jener Gattung enthalten wären. Also ist der transscendentale Obersatz der durchgängigen Bestimmung aller Dinge nichts Anders, als die Vorstellung des Inbegriffs aller Realität, nicht bloß ein Begriff, der alle Prädicate ihrem transscendentalen Inhalte nach unter sich, sondern der sie in sich begreift, und die durchgängige Bestimmung eines jeden Dinges beruht auf der Einschränkung dieses All der Realität, indem Einiges derselben dem Dinge beygelegt, das Uebrige aber ausgeschlossen wird, welches mit dem Entweder und Oder des disjunctiven Obersatzes und der Bestimmung des Gegenstandes, durch eins der Glieder dieser Theilung im Untersatze, übereinkommt. Demnach ist der Gebrauch der Vernunft, durch den sie das transscendentale Ideal zum Grunde ihrer Bestimmung aller möglichen Dinge legt, demjenigen analogisch, nach welchem sie in disjunctiven Vernunftschlüssen verfährt; welches der Satz war, den ich oben zum Grunde der systematischen Eintheilung aller transscendentalen Ideen

legte,

legte, nach welchem ſie den drey Arten von Vernunftſchlüſſen parallel und correſpondirend erzeugt werden.

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß die Vernunft zu dieſer ihrer Abſicht, nämlich ſich lediglich die nothwendige durchgängige Beſtimmung der Dinge, vorzuſtellen, nicht die Exiſtenz eines ſolchen Weſens, das dem Ideale gemäß iſt, ſondern nur die Idee deſſelben vorausſetze, um von einer unbedingten Totalität der durchgängigen Beſtimmung die bedingte, d. i. die des Eingeſchränkten, abzuleiten. Das Ideal iſt ihr alſo das Urbild (Prototypon) aller Dinge, welche insgeſammt, als mangelhafte Copeyen (Ectypa), den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen, und, indem ſie demſelben mehr oder weniger nahe kommen, dennoch jederzeit unendlich weit daran fehlen, es zu erreichen.

So wird denn alle Möglichkeit der Dinge (der Syntheſis des Mannigfaltigen ihrem Inhalte nach) als abgeleitet und nur allein die desjenigen, was alle Realität in ſich ſchließt, als urſprünglich angeſehen. Denn alle Verneinungen (welche doch die einzigen Prädicate ſind, wodurch ſich alles Andere vom realen Weſen unterſcheiden läßt), ſind bloße Einſchränkungen einer größeren und endlich der höchſten Realität, mithin ſetzen ſie dieſe voraus, und ſind dem Inhalte nach von ihr bloß abgeleitet. Alle Mannigfaltigkeit der Dinge iſt nur eine eben ſo vielfältige Art, den Begriff der höchſten Realität, der ihr gemeinſchaftliches Subſtratum iſt, einzuſchränken, ſo wie alle Figuren nur als verſchiedene Arten, den unendlichen Raum einzuſchränken, möglich ſind. Daher wird der bloß in der Vernunft befindliche Gegenſtand ihres Ideals auch das Urweſen (ens originarium), ſo fern es keines über ſich hat, das höchſte Weſen (ens summum), und, ſo fern Alles, als bedingt, unter ihm ſteht, das Weſen aller Weſen (ens entium) genannt. Alles dieſes aber bedeutet nicht das objective Verhältniß eines wirklichen Gegenſtandes zu andern Dingen, ſondern der Idee zu Begriffen, und läßt uns wegen der Exiſtenz eines Weſens von ſo ausnehmendem Vorzuge in völliger Unwiſſenheit.

Weil man auch nicht sagen kann, daß ein Urwesen als viel abgeleiteten Wesen bestehe, indem ein jedes derselben jenes voraussetzt, mithin es nicht ausmachen kann, so wird das Ideal des Urwesens auch als einfach gedacht werden müssen.

Die Ableitung aller anderen Möglichkeit von diesem Urwesen wird daher, genau zu reden, auch nicht als eine Einschränkung seiner höchsten Realität und gleichsam als eine Theilung derselben angesehen werden können; denn alsdenn würde das Urwesen als ein bloßes Aggregat von abgeleiteten Wesen angesehen werden, welches nach dem Vorigen unmöglich ist, ob wir es gleich anfänglich im ersten rohen Schattenrisse so vorstelleten. Vielmehr würde der Möglichkeit aller Dinge die höchste Realität als ein Grund und nicht als Inbegriff zum Grunde liegen, und die Mannigfaltigkeit der ersteren nicht auf der Einschränkung des Urwesens selbst, sondern seiner vollständigen Folge beruhen, zu welcher denn auch unsere ganze Sinnlichkeit, sammt aller Realität in der Erscheinung, gehören würde, die zu der Idee des höchsten Wesens, als ein Ingrediens, nicht gehören kann.

Wenn wir nun dieser unserer Idee, indem wir sie hypostasiren, so ferner nachgehen, so werden wir das Urwesen durch den bloßen Begriff der höchsten Realität als ein einiges, einfaches, allgenugsames, ewiges ꝛc. mit einem Worte, es in seiner unbedingten Vollständigkeit durch alle Prädicamente bestimmen können. Der Begriff eines solchen Wesens ist der von Gott, in transscendentalem Verstande gedacht, und so ist das Ideal der reinen Vernunft der Gegenstand einer transscendentalen Theologie, so wie ich es auch oben angeführt habe.

Indessen würde dieser Gebrauch der transscendentalen Idee doch schon die Grenzen ihrer Bestimmung und Zulässigkeit überschreiten. Denn die Vernunft legte sie nur, als den Begriff von aller Realität, der durchgängigen Bestimmung der Dinge überhaupt zum Grunde, ohne zu ver-

langen, daß alle dieſe Realität objectiv gegeben ſey und ſelbſt ein Ding ausmache. Dieſes Letztere iſt eine bloße Erdichtung, durch welche wir das Mannigfaltige unſerer Idee in einem Ideale, als einem beſonderen Weſen, zuſammenfaſſen und realiſiren, wozu wir keine Befugniß haben, ſo gar nicht einmal die Möglichkeit einer ſolchen Hypotheſe geradezu anzunehmen, wie denn auch alle Folgerungen, die aus einem ſolchen Ideale abfließen, die durchgängige Beſtimmung der Dinge überhaupt, als zu deren Behuf die Idee allein nöthig war, nichts angehen und darauf nicht den mindeſten Einfluß haben.

Es iſt nicht genug, das Verfahren unſerer Vernunft und ihre Dialectik zu beſchreiben, man muß auch die Quellen derſelben zu entdecken ſuchen, um dieſen Schein ſelbſt, wie ein Phänomen des Verſtandes, erklären zu können; denn das Ideal, wovon wir reden, iſt auf einer natürlichen und nicht bloß willkürlichen Idee gegründet. Daher frage ich: wie kommt die Vernunft dazu, alle Möglichkeit der Dinge als abgeleitet von einer einzigen, die zum Grunde liegt, nämlich der der höchſten Realität, anzuſehen, und dieſe ſodann, als in einem beſondern Urweſen enthalten, vorauszuſetzen?

Die Antwort bietet ſich aus den Verhandlungen der transſcendentalen Analytik von ſelbſt dar. Die Möglichkeit der Gegenſtände der Sinne iſt ein Verhältniß derſelben zu unſerem Denken, worin etwas (nämlich die empiriſche Form) a priori gedacht werden kann, dasjenige aber, was die Materie ausmacht, die Realität in der Erſcheinung (was der Empfindung entſpricht), gegeben ſeyn muß, ohne welches es auch gar nicht gedacht und mithin ſeine Möglichkeit nicht vorgeſtellet werden könnte. Nun kann ein Gegenſtand der Sinne nur durchgängig beſtimmt werden, wenn er mit allen Prädicaten der Erſcheinung verglichen und durch dieſelbe bejahend oder verneinend vorgeſtellet wird. Weil aber darin dasjenige, was das Ding ſelbſt (in der Erſcheinung) ausmacht, nämlich das Reale, gegeben ſeyn muß, ohne

welches es auch gar nicht gedacht werden könnte; dasjenige aber, worin das Reale aller Erscheinungen gegeben ist, die einige allbefassende Erfahrung ist: so muß die Materie zur Möglichkeit aller Gegenstände der Sinne, als in einem Inbegriffe gegeben, vorausgesetzt werden, auf dessen Einschränkung allein alle Möglichkeit empirischer Gegenstände, ihr Unterschied von einander und ihre durchgängige Bestimmung, beruhen kann. Nun können uns in der That keine andere Gegenstände, als die der Sinne, und nirgend, als in dem Contert einer möglichen Erfahrung gegeben werden, folglich ist nichts für uns ein Gegenstand, wenn es nicht den Inbegriff aller empirischen Realität als Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzt. Nach einer natürlichen Illusion sehen wir nun das für einen Grundsatz an, der von allen Dingen überhaupt gelten müsse, welcher eigentlich nur von denen gilt, die als Gegenstände unserer Sinne gegeben werden. Folglich werden wir das empirische Princip unserer Begriffe der Möglichkeit der Dinge, als Erscheinungen, durch Weglassung dieser Einschränkung für ein transscendentales Princip der Möglichkeit der Dinge überhaupt halten.

Daß wir aber hernach diese Idee vom Inbegriffe aller Realität hypostasiren, kommt daher: weil wir die distributive Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verstandes in die collective Einheit eines Erfahrungsganzen dialectisch verwandeln, und an diesem Ganzen der Erscheinung uns ein einzelnes Ding denken, was alle empirische Realität in sich enthält, welches denn, vermittelst der schon gedachten transscendentalen Subreption, mit dem Begriffe eines Dinges verwechselt wird, was an der Spitze der Möglichkeit aller Dinge steht, zu deren durchgängiger Bestimmung es die realen Bedingungen hergiebt. *)

*) Dieses Ideal des allerrealsten Wesens wird also, ob es zwar eine bloße Vorstellung ist, zuerst realisirt, d. i. zum Object gemacht, darauf hypostasirt, endlich, durch einen natürlichen Fortschritt der Vernunft zur Vollendung der Einheit, sogar personificirt, wie wir bald anführen werden; weil die regulative Einheit der Erfahrung nicht auf den

Des dritten Hauptſtücks

Dritter Abſchnitt.

Von den

Beweisgründen der ſpeculativen Vernunft, auf das Daſeyn eines höchſten Weſens zu ſchließen.

Ungeachtet dieſer dringenden Bedürfniß der Vernunft etwas vorauszuſetzen, was dem Verſtande zu der durchgängigen Beſtimmung ſeiner Begriffe vollſtändig zum Grunde liegen könne, ſo bemerkt ſie doch das Idealiſche und bloß Gedichtete einer ſolchen Vorausſetzung viel zu leicht, als daß ſie dadurch allein überredet werden ſollte, ein bloßes Selbſtgeſchöpf ihres Denkens ſofort für ein wirkliches Weſen anzunehmen, wenn ſie nicht wodurch anders gedrungen würde, irgendwo ihren Ruheſtand, in dem Regreſſus vom Bedingten, das gegeben iſt, zum Unbedingten, zu ſuchen, das zwar an ſich und ſeinem bloßen Begriff nach nicht als wirklich gegeben iſt, welches aber allein die Reihe der zu ihren Gründen hinausgeführten Bedingungen vollenden kann. Dieſes iſt nun der natürliche Gang, den jede menſchliche Vernunft, ſelbſt die gemeinſte, nimmt, obgleich nicht eine jede in demſelben aushält. Sie fängt nicht von Begriffen, ſondern von der gemeinen Erfahrung an, und legt alſo etwas Exiſtirendes zum Grunde. Dieſer Boden aber ſinkt, wenn er nicht auf dem unbeweglichen Felſen des Abſolut-Nothwendigen ruhet. Dieſer ſelber aber ſchwebt ohne Stütze, wenn noch außer und unter ihm leerer Raum iſt, und er nicht ſelbſt Alles erfüllet und dadurch keinen Platz zum Warum mehr übrig läßt, d. i. der Realität nach unendlich iſt.

Erſcheinungen ſelbſt (der Sinnlichkeit allein), ſondern auf der Verknüpfung ihres Mannigfaltigen durch den Verſtand (in einer Apperception) beruht, mithin die Einheit der höchſten Realität und die durchgängige Beſtimmbarkeit (Möglichkeit) aller Dinge in einem höchſten Verſtande, mithin in einer Intelligenz zu liegen ſcheint.

Wenn etwas, was es auch sey, existirt, so muß auch eingeräumt werden, daß irgend etwas nothwendigerweise existire. Denn das Zufällige existiret nur unter der Bedingung eines Anderen, als seiner Ursache, und von dieser gilt der Schluß fernerhin, bis zu einer Ursache, die nicht zufällig und eben darum ohne Bedingung nothwendigerweise da ist. Das ist das Argument, worauf die Vernunft ihren Fortschritt zum Urwesen gründet.

Nun sieht sich die Vernunft nach dem Begriffe eines Wesens um, das sich zu einem solchen Vorzuge der Existenz, als die unbedingte Nothwendigkeit, schicke, nicht so wohl, um alsdenn von dem Begriffe desselben a priori auf sein Daseyn zu schließen (denn, getraute sie sich dieses, so dürfte sie überhaupt nur unter bloßen Begriffen forschen, und hätte nicht nöthig, ein gegebenes Daseyn zum Grunde zu legen), sondern nur um unter allen Begriffen möglicher Dinge denjenigen zu finden, der nichts der absoluten Nothwendigkeit Widerstreitendes in sich hat. Denn, daß doch irgend etwas schlechthin nothwendig existiren müsse, hält sie nach dem erstern Schlusse schon für ausgemacht. Wenn sie nun Alles wegschaffen kann, was sich mit dieser Nothwendigkeit nicht verträgt, außer Einem; so ist dieses das schlechthin nothwendige Wesen, mag man nun die Nothwendigkeit desselben begreifen, d. i. aus seinem Begriffe allein ableiten können, oder nicht.

Nun scheint dasjenige, dessen Begriff zu allem Warum das Darum in sich enthält, das in keinem Stücke und in keiner Absicht defect ist, welches allerwärts als Bedingung hinreicht, eben darum das zur absoluten Nothwendigkeit schickliche Wesen zu seyn, weil es, bey dem Selbstbesitz aller Bedingungen zu allem Möglichen, selbst keiner Bedingung bedarf, ja derselben nicht einmal fähig ist, folglich, wenigstens in einem Stücke, dem Begriffe der unbedingten Nothwendigkeit ein Genüge thut, darin es kein anderer Begriff ihm gleichthun kann, der, weil er mangelhaft und der Ergänzung bedürftig ist, kein solches Merkmal der Unabhän-

gigkeit von allen ferneren Bedingungen an ſich zeigt. Es iſt wahr, daß hieraus noch nicht ſicher gefolgert werden könne, daß, was nicht die höchſte und in aller Abſicht vollſtändige Bedingung in ſich enthält, darum ſelbſt ſeiner Exiſtenz nach bedingt ſeyn müſſe; aber es hat denn doch das einzige Merkzeichen des unbedingten Daſeyns nicht an ſich, deſſen die Vernunft mächtig iſt, um durch einen Begriff a priori irgend ein Weſen als unbedingt zu erkennen.

Der Begriff eines Weſens von der höchſten Realität würde ſich alſo unter allen Begriffen möglicher Dinge zu dem Begriffe eines unbedingt nothwendigen Weſens am beſten ſchicken, und, wenn er dieſem auch nicht völlig genugthut, ſo haben wir doch keine Wahl, ſondern ſehen uns genöthigt, uns an ihn zu halten, weil wir die Exiſtenz eines nothwendigen Weſens nicht in den Wind ſchlagen dürfen; geben wir ſie aber zu, doch in dem ganzen Felde der Möglichkeit nichts finden können, was auf einen ſolchen Vorzug im Daſeyn einen gegründetern Anſpruch machen könnte.

So iſt alſo der natürliche Gang der menſchlichen Vernunft beſchaffen. Zuerſt überzeugt ſie ſich vom Daſeyn irgend eines nothwendigen Weſens. In dieſem erkennt ſie eine unbedingte Exiſtenz. Nun ſucht ſie den Begriff des Unabhängigen von aller Bedingung, und findet ihn in dem, was ſelbſt die zureichende Bedingung zu allem Andern iſt, d. i. in demjenigen, was alle Realität enthält. Das All aber ohne Schranken iſt abſolute Einheit, und führt den Begriff eines einigen, nämlich des höchſten Weſens bey ſich, und ſo ſchließt ſie, daß das höchſte Weſen, als Urgrund aller Dinge, ſchlechthin nothwendiger Weiſe da ſey.

Dieſem Begriffe kann eine gewiſſe Gründlichkeit nicht beſtritten werden, wenn von Entſchließungen die Rede iſt, nämlich, wenn einmal das Daſeyn irgend eines nothwendigen Weſens zugegeben wird, und man darin übereinkommt, daß man ſeine Partey ergreifen müſſe, worin man daſſelbe ſetzen wolle; denn alsdenn kann man nicht ſchicklicher wählen, oder man hat vielmehr keine Wahl, ſondern

ist genöthigt, der absoluten Einheit der vollständigen Realität, als dem Urquelle der Möglichkeit, seine Stimme zu geben. Wenn uns aber nichts treibt, uns zu entschließen, uns wir lieber diese ganze Sache dahin gestellet seyn ließen, bis wir durch das volle Gewicht der Beweisgründe zum Beyfalle gezwungen würden, d. i. wenn es bloß um Beurtheilung zu thun ist, wie viel wir von dieser Aufgabe wissen, und was wir uns nur zu wissen schmeicheln; dann erscheint obiger Schluß bey weitem nicht in so vortheilhafter Gestalt, und bedarf Gunst, um den Mangel seiner Rechtsansprüche zu ersetzen.

Denn, wenn wir Alles so gut seyn lassen, wie es hier vor uns liegt, daß nämlich erstlich von irgend einer gegebenen Existenz (allenfalls auch bloß meiner eigenen) ein richtiger Schluß auf die Existenz eines unbedingt nothwendigen Wesens Statt finde; zweytens, daß ich ein Wesen, welches alle Realität, mithin auch alle Bedingung enthält, als schlechthin unbedingt ansehen müsse, folglich der Begriff des Dinges, welches sich zur absoluten Nothwendigkeit schickt, hiedurch gefunden sey; so kann daraus doch gar nicht geschlossen werden, daß der Begriff eines eingeschränkten Wesens, das nicht die höchste Realität hat, darum der absoluten Nothwendigkeit widerspreche. Denn, ob ich gleich in seinem Begriffe nicht das Unbedingte antreffe, was das All der Bedingungen schon bey sich führt, so kann daraus doch gar nicht gefolgert werden, daß sein Daseyn eben darum bedingt seyn müsse; so wie ich in einem hypothetischen Vernunftschlusse nicht sagen kann: wo eine gewisse Bedingung (nämlich hier der Vollständigkeit nach Begriffen) nicht ist, da ist auch das Bedingte nicht. Es wird uns vielmehr unbenommen bleiben, alle übrige eingeschränkte Wesen eben so wohl für unbedingt nothwendig gelten zu lassen, ob wir gleich ihre Nothwendigkeit aus dem allgemeinen Begriffe, den wir von ihnen haben, nicht schließen können. Auf diese Weise aber hätte dieses Argument uns nicht den mindesten Begriff von Eigenschaften eines nothwendigen Wesens verschafft, und überall gar nichts geleistet.

Gleichwohl bleibt dieſem Argument eine gewiſſe Wichtigkeit und ein Anſehen, das ihm, wegen dieſer objectiven Unzulänglichkeit, noch nicht ſofort genommen werden kann. Denn ſetzet, es gebe Verbindlichkeiten, die in der Idee der Vernunft ganz richtig, aber ohne alle Realität der Anwendung auf uns ſelbſt, d. i. ohne Triebfedern ſeyn würden, wo nicht ein höchſtes Weſen vorausgeſetzt würde, das den practiſchen Geſetzen Wirkung und Nachdruck geben könnte: ſo würden wir auch eine Verbindlichkeit haben, den Begriffen zu folgen, die, wenn ſie gleich nicht objectiv zulänglich ſeyn möchten, doch nach dem Maaße unſerer Vernunft überwiegend ſind, und in Vergleichung mit denen wir doch nichts Beſſeres und Ueberführenderes erkennen. Die Pflicht zu wählen würde hier die Unſchließigkeit der Speculation durch einen practiſchen Zuſatz aus dem Gleichgewichte bringen, ja die Vernunft würde bey ihr ſelbſt, als dem nachſehendſten Richter, keine Rechtfertigungen finden, wenn ſie unter dringenden Bewegurſachen, obzwar nur mangelhafter Einſicht, dieſen Gründen ihres Urtheils, über die wir doch wenigſtens keine beſſere kennen, nicht gefolgt wäre.

Dieſes Argument, ob es gleich in der That transſcendental iſt, indem es auf der inneren Unzulänglichkeit des Zufälligen beruht, iſt doch ſo einfältig und natürlich, daß es dem gemeineſten Menſchenſinne angemeſſen iſt, ſo bald dieſer nur einmal darauf geführt wird. Man ſieht Dinge ſich verändern, entſtehen und vergehen; ſie müſſen alſo, oder wenigſtens ihr Zuſtand, eine Urſache haben. Von jeder Urſache aber, die jemals in der Erſcheinung gegeben werden mag, läßt ſich eben dieſes wiederum fragen. Wohin ſollen wir nun die oberſte Cauſalität billiger verlegen, als dahin, wo auch die höchſte Cauſalität iſt, d. i. in dasjenige Weſen, was zu der möglichen Wirkung die Zulänglichkeit in ſich ſelbſt urſprünglich enthält, deſſen Begriff auch durch den einzigen Zug einer allbefaſſenden Vollkommenheit ſehr leicht zu Stande kommt. Dieſe höchſte Urſache halten wir denn für ſchlechthin nothwendig, weil wir es

schlechterdings nothwendig finden, bis zu ihr hinaufzusteigen, und keinen Grund, über sie noch weiter hinaus zu gehen. Daher sehen wir bey allen Völkern durch ihre blindeste Vielgötterey doch einige Funken des Monotheismus durchschimmern, wozu nicht Nachdenken und tiefe Speculation, sondern nur ein nach und nach verständlich gewordener natürlicher Gang des gemeinen Verstandes geführt hat.

Es sind nun drey Beweisarten vom Daseyn Gottes aus speculativer Vernunft möglich.

Alle Wege, die man in dieser Absicht einschlagen mag, fangen entweder von der bestimmten Erfahrung und der dadurch erkannten besonderen Beschaffenheit unserer Sinnenwelt an, und steigen von ihr nach Gesetzen der Causalität bis zur höchsten Ursache außer der Welt hinauf: oder sie legen nur unbestimmte Erfahrung, d. i. irgend ein Daseyn, empirisch zum Grunde, oder sie abstrahiren endlich von aller Erfahrung, und schließen gänzlich a priori aus bloßen Begriffen auf das Daseyn einer höchsten Ursache. Der erste Beweis ist der physicotheologische, der zweyte der cosmologische, der dritte der ontologische Beweis. Mehr giebt es ihrer nicht, und mehr kann es auch nicht geben.

Ich werde darthun: daß die Vernunft, auf dem einen Wege (dem empirischen) so wenig, als auf dem anderen (dem transscendentalen), etwas ausrichte, und daß sie vergeblich ihre Flügel ausspanne, um über die Sinnenwelt durch die bloße Macht der Speculation hinaus zu kommen. Was aber die Ordnung betrifft, in welcher diese Beweisarten der Prüfung vorgelegt werden müssen, so wird sie gerade die umgekehrte von derjenigen seyn, welche die sich nach und nach erweiternde Vernunft nimmt, und in der wir sie auch zuerst gestellt haben. Denn es wird sich zeigen: daß, obgleich Erfahrung den ersten Anlaß dazu giebt, dennoch bloß der transscendentale Begriff die Vernunft in dieser ihrer Bestrebung leite und in allen solchen Versuchen

das Ziel ausſtecke, das ſie ſich vorgeſetzt hat. Ich werde alſo von der Prüfung des transſcendentalen Beweiſes anfangen, und nachher ſehen, was der Zuſatz des Empiriſchen zur Vergrößerung ſeiner Beweiskraft thun könne.

Des dritten Hauptſtücks

Vierter Abſchnitt.

Von der

Unmöglichkeit eines ontologiſchen Beweiſes vom Daſeyn Gottes.

Man ſiehet aus dem Bisherigen leicht: daß der Begriff eines abſolut nothwendigen Weſens ein reiner Vernunftbegriff, d. i. eine bloße Idee ſey, deren objective Realität dadurch, daß die Vernunft ihrer bedarf, noch lange nicht bewieſen iſt, welche auch nur auf eine gewiſſe, ob zwar unerreichbare, Vollſtändigkeit Anweiſung giebt, und eigentlich mehr dazu dient, den Verſtand zu begrenzen, als ihn auf neue Gegenſtände zu erweitern. Es findet ſich hier nun das Befremdliche und Widerſinniſche, daß der Schluß von einem gegebenen Daſeyn überhaupt, auf irgend ein ſchlechthin nothwendiges Daſeyn, dringend und richtig zu ſeyn ſcheint, und wir gleichwohl alle Bedingungen des Verſtandes, ſich einen Begriff von einer ſolchen Nothwendigkeit zu machen, gänzlich wider uns haben.

Man hat zu aller Zeit von dem **abſolut nothwendigen** Weſen geredet, und ſich nicht ſo wohl Mühe gegeben, zu verſtehen, ob und wie man ſich ein Ding von dieſer Art auch nur denken könne, als vielmehr deſſen Daſeyn zu beweiſen. Nun iſt zwar eine Namenerklärung von dieſem Begriffe ganz leicht, daß es nämlich ſo etwas ſey, deſſen Nichtſeyn unmöglich iſt; aber man wird hiedurch um nichts klüger, in Anſehung der Bedingungen, die es un-

möglich machen, das Nichtseyn eines Dinges als schlechterdings undenklich anzusehen, und die eigentlich dasjenige sind, was man wissen will, nämlich, ob wir uns durch diesen Begriff überall etwas denken, oder nicht. Denn alle Bedingungen, die der Verstand jederzeit bedarf, um etwas als nothwendig anzusehen, vermittelst des Worts: Unbedingt, wegwerfen, macht mir noch lange nicht verständlich, ob ich alsdenn durch einen Begriff eines Unbedingt-Nothwendigen noch etwas, oder vielleicht gar nichts denke.

Noch mehr: diesen auf das bloße Gerathewohl gewagten und endlich ganz geläufig gewordenen Begriff hat man noch dazu durch eine Menge Beyspiele zu erklären geglaubt, so, daß alle weitere Nachfrage wegen seiner Verständlichkeit ganz unnöthig geschienen. Ein jeder Satz der Geometrie, z. B. daß ein Triangel drey Winkel habe, ist schlechthin nothwendig, und so redete man von einem Gegenstande, der ganz außerhalb der Sphäre unseres Verstandes liegt, als ob man ganz wohl verstände, was man mit dem Begriffe von ihm sagen wolle.

Alle vorgegebene Beyspiele sind ohne Ausnahme nur von Urtheilen, aber nicht von Dingen und deren Daseyn hergenommen. Die unbedingte Nothwendigkeit der Urtheile aber ist nicht eine absolute Nothwendigkeit der Sachen. Denn die absolute Nothwendigkeit des Urtheils ist nur eine bedingte Nothwendigkeit der Sache, oder des Prädicats im Urtheile. Der vorige Satz sagte nicht, daß drey Winkel schlechterdings nothwendig seyn, sondern, unter der Bedingung, daß ein Triangel da ist (gegeben ist), sind auch drey Winkel (in ihm) nothwendiger Weise da. Gleichwohl hat diese logische Nothwendigkeit eine so große Macht ihrer Illusion bewiesen, daß, indem man sich einen Begriff a priori von einem Dinge gemacht hatte, der so gestellet war, daß man seiner Meinung nach das Daseyn mit in seinem Umfang begriff, man daraus glaubte sicher schließen zu können, daß, weil dem Object dieses Begriffs das Daseyn nothwendig zukommt, d. i. unter der Bedingung, daß ich dieses Ding

als gegeben (exiſtirend) ſetze, auch ſein Daſeyn nothwendig (nach der Regel der Identität) geſetzt werde, und dieſes Weſen daher ſelbſt ſchlechterdings nothwendig ſey, weil ſein Daſeyn in einem nach Belieben angenommenen Begriffe und unter der Bedingung, daß ich den Gegenſtand deſſelben ſetze, mit gedacht wird.

Wenn ich das Prädicat in einem identiſchen Urtheile aufhebe und behalte das Subject, ſo entſpringt ein Widerſpruch, und daher ſage ich: jenes kommt dieſem nothwendiger Weiſe zu. Hebe ich aber das Subject zuſammt dem Prädicate auf, ſo entſpringt kein Widerſpruch; denn es iſt nichts mehr, welchem widerſprochen werden könnte. Einen Triangel ſetzen und doch die drey Winkel deſſelben aufheben, iſt widerſprechend; aber den Triangel ſammt ſeinen drey Winkeln aufheben, iſt kein Widerſpruch. Gerade eben ſo iſt es mit dem Begriffe eines abſolut nothwendigen Weſens bewandt. Wenn ihr das Daſeyn deſſelben aufhebt, ſo hebt ihr das Ding ſelbſt mit allen ſeinen Prädicaten auf; wo ſoll alsdenn der Widerſpruch herkommen? Aeußerlich iſt nichts, dem widerſprochen würde, denn das Ding ſoll nicht äußerlich nothwendig ſeyn; innerlich auch nichts, denn ihr habt, durch Aufhebung des Dinges ſelbſt, alles Innere zugleich aufgehoben. Gott iſt allmächtig; das iſt ein nothwendiges Urtheil. Die Allmacht kann nicht aufgehoben werden, wenn ihr eine Gottheit, d. i. ein unendliches Weſen, ſetzt, mit deſſen Begriff jener identiſch iſt. Wenn ihr aber ſagt: Gott iſt nicht, ſo iſt weder die Allmacht, noch irgend ein anderes ſeiner Prädicate gegeben; denn ſie ſind alle zuſammt dem Subjecte aufgehoben, und es zeigt ſich in dieſem Gedanken nicht der mindeſte Widerſpruch.

Ihr habt alſo geſehen, daß, wenn ich das Prädicat eines Urtheils zuſammt dem Subjecte aufhebe, niemals ein innerer Widerſpruch entſpringen könne, das Prädicat mag auch ſeyn, welches es wolle. Nun bleibt euch keine Ausflucht übrig, als, ihr müßt ſagen: es giebt Subjecte, die

gar nicht aufgehoben werden können, die also bleiben müssen. Das würde aber eben so viel sagen, als: es gebt schlechterdings nothwendige Subjecte; eine Voraussetzung, an deren Richtigkeit ich eben gezweifelt habe, und deren Möglichkeit ihr mir zeigen wolltet. Denn ich kann mir nicht den geringsten Begriff von einem Dinge machen, welches, wenn es mit allen seinen Prädicaten aufgehoben würde, einen Widerspruch zurück ließe, und ohne den Widerspruch habe ich durch bloße reine Begriffe a priori kein Merkmal der Unmöglichkeit.

Wider alle diese allgemeine Schlüsse (deren sich kein Mensch weigern kann) fodert ihr mich durch einen Fall auf, den ihr, als einen Beweis durch die That, aufstellet; daß es doch einen und zwar nur diesen Einen Begriff gebe, da das Nichtseyn oder das Aufheben seines Gegenstandes in sich selbst widersprechend sey, und dieses ist der Begriff des allerrealesten Wesens. Es hat, sagt ihr, alle Realität, und ihr seyd berechtigt, ein solches Wesen als möglich anzunehmen (welches ich vorjetzt einwillige, obgleich der sich nicht widersprechende Begriff noch lange nicht die Möglichkeit des Gegenstandes beweiset) *). Nun ist unter aller Realität auch das Daseyn mit begriffen: Also liegt das Daseyn in dem Begriffe von einem Möglichen. Wird dieses Ding nun aufgehoben, so wird die innere Möglichkeit des Dinges aufgehoben, welches widersprechend ist.

Ich antworte: Ihr habt schon einen Widerspruch begangen, wenn ihr in den Begriff eines Dinges, welches ihr

*) Der Begriff ist allemal möglich, wenn er sich nicht widerspricht. Das ist das logische Merkmal der Möglichkeit, und dadurch wird sein Gegenstand vom nihil negativum unterschieden. Allein er kann nichts destoweniger ein leerer Begriff seyn, wenn die objective Realität der Synthesis, dadurch der Begriff erzeugt wird, nicht besonders dargethan wird; welches aber jederzeit, wie oben gezeigt worden, auf Principien möglicher Erfahrung und nicht auf dem Grundsatze der Analysis (dem Satze des Widerspruchs) beruht. Das ist eine Warnung, von der Möglichkeit der Begriffe (logische) nicht sofort auf die Möglichkeit der Dinge (reale) zu schließen.

lediglich ſeiner Möglichkeit nach denken wolltet, es ſey unter welchem verſteckten Namen, ſchon den Begriff ſeiner Exiſtenz hinein brachtet. Räumet man euch dieſes ein, ſo habt ihr dem Scheine nach gewonnen Spiel, in der That aber nichts geſagt; denn ihr habt eine bloße Tautologie begangen. Ich frage euch, iſt der Satz: dieſes oder jenes Ding (welches ich euch als möglich einräume, es mag ſeyn, welches es wolle) exiſtirt, iſt, ſage ich, dieſer Satz ein analytiſcher oder ſynthetiſcher Satz? Wenn er das Erſtere iſt, ſo thut ihr durch das Daſeyn des Dinges zu eurem Gedanken von dem Dinge nichts hinzu, aber alsdenn müßte entweder der Gedanke, der in euch iſt, das Ding ſelber ſeyn, oder ihr habt ein Daſeyn, als zur Möglichkeit gehörig, vorausgeſetzt, und alsdenn das Daſeyn dem Vorgeben nach aus der inneren Möglichkeit geſchloſſen, welches nichts als eine elende Tautologie iſt. Das Wort: Realität, welches im Begriffe des Dinges anders klingt, als Exiſtenz im Begriffe des Prädicats, macht es nicht aus. Denn, wenn ihr auch alles Setzen (unbeſtimmt was ihr ſetzt) Realität nennt, ſo habt ihr das Ding ſchon mit allen ſeinen Prädicaten im Begriffe des Subjects geſetzt und als wirklich angenommen, und im Prädicate wiederholt ihr es nur. Geſteht ihr dagegen, wie es billigermaaßen jeder Vernünftige geſtehen muß, daß ein jeder Exiſtenzialſatz ſynthetiſch ſey, wie wolltet ihr denn behaupten, daß das Prädicat der Exiſtenz ſich ohne Widerſpruch nicht aufheben laſſe? da dieſer Vorzug nur den analytiſchen, als deren Character eben darauf beruht, eigenthümlich zukommt.

Ich würde zwar hoffen, dieſe grübleriſche Argumentation, ohne allen Umſchweif, durch eine genaue Beſtimmung des Begriffs der Exiſtenz zu Nichte zu machen, wenn ich nicht gefunden hätte, daß die Illuſion, in Verwechſelung eines logiſchen Prädicats mit einem realen (d. i. der Beſtimmung eines Dinges), beynahe alle Belehrung ausſchlage. Zum logiſchen Prädicate kann Alles dienen, was man will, ſogar das Subject kann von ſich ſelbſt prädicirt werden;

dem die Logik abstrahirt von allem Inhalte. Aber die Bestimmung ist ein Prädicat, welches über den Begriff des Subjects hinzukommt und ihn vergrößert. Sie muß also nicht in ihm schon enthalten seyn.

Seyn ist offenbar kein reales Prädicat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Copula eines Urtheils. Der Satz: Gott ist allmächtig, enthält zwey Begriffe, die ihre Objecte haben: Gott und Allmacht; das Wörtchen: ist, ist nicht noch ein Prädicat oben ein, sondern nur das, was das Prädicat beziehungsweise aufs Subject setzt. Nehme ich nun das Subject (Gott) mit allen seinen Prädicaten (worunter auch die Allmacht gehöret) zusammen, und sage: Gott ist, oder es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädicat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subject an sich selbst mit allen seinen Prädicaten, und zwar den Gegenstand in Beziehung auf meinen Begriff. Beyde müssen genau einerley enthalten, und es kann daher zu dem Begriffe, der bloß die Möglichkeit ausdrückt, darum, daß ich dessen Gegenstand als schlechthin gegeben (durch den Ausdruck: er ist) denke, nichts weiter hinzukommen. Und so enthält das Wirkliche nichts mehr, als das bloß mögliche. Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das mindeste mehr, als hundert mögliche. Denn, da diese den Begriff, jene aber den Gegenstand und dessen Position an sich selbst bedeuten, so würde, im Fall dieser mehr enthielte, als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken, und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm seyn. Aber in meinem Vermögenszustande ist mehr bey Hundert wirklichen Thalern, als bey dem bloßen Begriffe derselben (d. i. ihrer Möglichkeit). Denn der Gegenstand ist bey der Wirklichkeit nicht bloß in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe (der eine Bestimmung meines Zustandes ist) synthetisch hinzu, ohne daß, durch dieses Seyn außerhalb meinem

meinem Begriffe, dieſe gedachte hundert Thaler ſelbſt im mindeſten vermehrt werden.

Wenn ich alſo ein Ding, durch welche und wie viel Prädicate ich will (ſelbſt in der durchgängigen Beſtimmung) denke, ſo kommt dadurch, daß ich noch hinzuſetze, dieſes Ding iſt, nicht das Mindeſte zu dem Dinge hinzu. Denn ſonſt würde nicht eben daſſelbe, ſondern mehr exiſtiren, als ich im Begriffe gedacht hatte, und ich könnte nicht ſagen, daß gerade der Gegenſtand meines Begriffs exiſtire. Denke ich mir auch ſogar in einem Dinge alle Realität außer einer, ſo kommt dadurch, daß ich ſage, ein ſolches mangelhaftes Ding exiſtirt, die fehlende Realität nicht hinzu, ſondern es exiſtirt gerade mit demſelben Mangel behaftet, als ich es gedacht habe, ſonſt würde etwas Anderes, als ich dachte, exiſtiren. Denke ich mir nun ein Weſen als die höchſte Realität (ohne Mangel), ſo bleibt noch immer die Frage, ob es exiſtire, oder nicht. Denn, obgleich an meinem Begriffe, von dem möglichen realen Inhalte eines Dinges überhaupt, nichts fehlt, ſo fehlt doch noch etwas an dem Verhältniſſe zu meinem ganzen Zuſtande des Denkens, nämlich daß die Erkenntniß jenes Objects auch a posteriori möglich ſey. Und hier zeiget ſich auch die Urſache der hiebey obwaltenden Schwierigkeit. Wäre von einem Gegenſtande der Sinne die Rede, ſo würde ich die Exiſtenz des Dinges mit dem bloßen Begriffe des Dinges nicht verwechſeln können. Denn durch den Begriff wird der Gegenſtand nur mit den allgemeinen Bedingungen einer möglichen empiriſchen Erkenntniß überhaupt als einſtimmig, durch die Exiſtenz aber als in dem Contexte der geſammten Erfahrung enthalten gedacht; da denn durch die Verknüpfung mit dem Inhalte der geſammten Erfahrung der Begriff vom Gegenſtande nicht im mindeſten vermehrt wird, unſer Denken aber durch denſelben eine mögliche Wahrnehmung mehr bekommt. Wollen wir dagegen die Exiſtenz durch die reine Categorie allein denken, ſo iſt kein Wunder, daß wir kein Merkmal angeben können, ſie von der bloßen Möglichkeit zu unterſcheiden.

Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu ertheilen. Bey Gegenständen der Sinne geschieht dieses durch den Zusammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen; aber für Objecte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel, ihr Daseyn zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müßte, unser Bewußtseyn aller Existenz aber (es sey durch Wahrnehmung unmittelbar, oder durch Schlüsse, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen) gehöret ganz und gar zur Einheit der Erfahrung, und eine Existenz außer diesem Felde kann zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden, sie ist aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können.

Der Begriff eines höchsten Wesens ist eine in mancher Absicht sehr nützliche Idee; sie ist aber eben darum, weil sie bloß Idee ist, ganz unfähig, um vermittelst ihrer allein unsere Erkenntniß in Ansehung dessen, was existirt, zu erweitern. Sie vermag nicht einmal so viel, daß sie uns in Ansehung der Möglichkeit eines Mehreren belehrete. Das analytische Merkmal der Möglichkeit, das darin besteht, daß bloße Positionen (Realitäten) keinen Widerspruch erzeugen, kann ihm zwar nicht bestritten werden: da aber die Verknüpfung aller realen Eigenschaften in einem Dinge eine Synthesis ist, über deren Möglichkeit wir a priori nicht urtheilen können, weil uns die Realitäten specifisch nicht gegeben sind, und, wenn dieses auch geschähe, überall gar kein Urtheil darin Statt findet, weil das Merkmal der Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse immer nur in der Erfahrung gesucht werden muß, zu welcher aber der Gegenstand einer Idee nicht gehören kann; so hat der berühmte Leibnitz bey weitem das nicht geleistet, wessen er sich schmeichelte, nämlich eines so erhabenen idealischen Wesens Möglichkeit a priori einsehen zu wollen.

Es ist also an dem so berühmten ontologischen (cartesianischen) Beweise, vom Daseyn eines höchsten Wesens,

aus Begriffen, alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Menſch möchte wohl eben ſo wenig aus bloßen Ideen an Einſichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um ſeinen Zuſtand zu verbeſſern, ſeinem Caſſenbeſtande einige Nullen anhängen wollte.

Des dritten Hauptſtücks

Fünfter Abſchnitt.

Von der

Unmöglichkeit eines cosmologiſchen Beweiſes vom Daſeyn Gottes.

Es war etwas ganz Unnatürliches und eine bloße Neuerung des Schulwitzes, aus einer ganz willkürlich entworfenen Idee das Daſeyn des ihr entſprechenden Gegenſtandes ſelbſt ausklauben zu wollen. In der That würde man es nie auf dieſem Wege verſucht haben, wäre nicht die Bedürfniß unſerer Vernunft, zur Exiſtenz überhaupt irgend etwas Nothwendiges (bey dem man im Aufſteigen ſtehen bleiben könne) anzunehmen, vorhergegangen, und wäre nicht die Vernunft, da dieſe Nothwendigkeit unbedingt und a priori gewiß ſeyn muß, gezwungen worden, einen Begriff zu ſuchen, der, wo möglich, einer ſolchen Foderung eine Genüge thäte, und ein Daſeyn völlig a priori zu erkennen gäbe. Dieſen glaubte man nun in der Idee eines allerrealeſten Weſens zu finden, und ſo wurde dieſe nur zur beſtimmteren Kenntniß desjenigen, wovon man ſchon anderweitig überzeugt oder überredet war, es müſſe exiſtiren, nämlich des nothwendigen Weſens, gebraucht. Indeß verhehlete man dieſen natürlichen Gang der Vernunft, und, anſtatt bey dieſem Begriffe zu endigen, verſuchte man von ihm anzufangen, um die Nothwendigkeit des Daſeyns aus ihm abzuleiten, die er doch nur zu ergänzen beſtimmt war. Hieraus entſprang

nun der verunglückte ontologische Beweis, der weder für den natürlichen und gesunden Verstand, noch für die schulgerechte Prüfung etwas Genugthuendes bey sich führet.

Der cosmologische Beweis, den wir jetzt untersuchen wollen, behält die Verknüpfung der absoluten Nothwendigkeit mit der höchsten Realität bey, aber anstatt, wie der vorige, von der höchsten Realität auf die Nothwendigkeit im Daseyn zu schließen, schließt er vielmehr von der zum voraus gegebenen unbedingten Nothwendigkeit irgend eines Wesens auf dessen unbegrenzte Realität, und bringt so fern Alles wenigstens in das Geleis einer, ich weiß nicht ob vernünftigen, oder vernünfteluden, wenigstens natürlichen Schlußart, welche nicht allein für den gemeinen, sondern auch den speculativen Verstand die meiste Ueberredung bey sich führt; wie sie denn auch sichtbarlich zu allen Beweisen der natürlichen Theologie die ersten Grundlinien zieht, denen man jederzeit nachgegangen ist und ferner nachgehen wird, man mag sie nun durch noch so viel Laubwerk und Schnörkel verzieren und verstecken, als man immer will. Diesen Beweis, den Leibnitz auch den a contingentia mundi nannte, wollen wir jetzt vor Augen stellen und der Prüfung unterwerfen.

Er lautet also: Wenn etwas existirt, so muß auch ein schlechterdings nothwendiges Wesen existiren. Nun existire, zum mindesten, ich selbst: also existirt ein absolutnothwendiges Wesen. Der Untersatz enthält eine Erfahrung, der Obersatz die Schlußfolge aus einer Erfahrung überhaupt auf das Daseyn des Nothwendigen *). Also hebt der Beweis eigentlich von der Erfahrung an, mithin ist er nicht gänzlich

*) Diese Schlußfolge ist zu bekannt, als daß es nöthig wäre, sie hier weitläuftig vorzutragen. Sie beruht auf dem vermeintlich transscendentalen Naturgesetz der Causalität: daß alles Zufällige seine Ursache habe, die, wenn sie wiederum zufällig ist, eben sowohl eine Ursache haben muß, bis die Reihe der einander untergeordneten Ursachen sich bey einer schlechthin nothwendigen Ursache endigen muß, ohne welche sie keine Vollständigkeit haben würde.

a priori geführt, oder ontologiſch, und weil der Gegenſtand aller möglichen Erfahrung Welt heißt, ſo wird er darum der cosmologiſche Beweis genannt. Da er auch von aller beſondern Eigenſchaft der Gegenſtände der Erfahrung, dadurch ſich dieſe Welt von jeder möglichen unterſcheiden mag, abſtrahirt: ſo wird er ſchon in ſeiner Benennung auch vom phyſicotheologiſchen Beweiſe unterſchieden, welcher Beobachtungen der beſonderen Beſchaffenheit dieſer unſerer Sinnenwelt zu Beweisgründen braucht.

Nun ſchließt der Beweis weiter: das nothwendige Weſen kann nur auf eine einzige Art, d. i. in Anſehung aller möglichen entgegengeſetzten Prädicate nur durch eines derſelben, beſtimmt werden, folglich muß es durch ſeinen Begriff durchgängig beſtimmt ſeyn. Nun iſt nur ein einziger Begriff von einem Dinge möglich, der daſſelbe a priori durchgängig beſtimmt, nämlich der des entis realissimi: Alſo iſt der Begriff des allerrealeſten Weſens der einzige, dadurch ein nothwendiges Weſen gedacht werden kann, d. i. es exiſtirt ein höchſtes Weſen nothwendiger Weiſe.

In dieſem cosmologiſchen Argumente kommen ſo viel vernünftelnde Grundſätze zuſammen, daß die ſpeculative Vernunft hier alle ihre dialectiſche Kunſt aufgeboten zu haben ſcheint, um den größtmöglichen transſcendentalen Schein zu Stande zu bringen. Wir wollen ihre Prüfung indeſſen eine Weile bey Seite ſetzen, um nur eine Liſt derſelben offenbar zu machen, mit welcher ſie ein altes Argument in verkleideter Geſtalt für ein neues aufſtellt und ſich auf zweyer Zeugen Einſtimmung beruft, nämlich einen reinen Vernunftzeugen und einen anderen von empiriſcher Beglaubigung, da es doch nur der erſtere allein iſt, welcher bloß ſeinen Anzug und Stimme verändert, um für einen zweyten gehalten zu werden. Um ſeinen Grund recht ſicher zu legen, fußet ſich dieſer Beweis auf Erfahrung und giebt ſich dadurch das Anſehen, als ſey er vom ontologiſchen Beweiſe unterſchieden, der auf lauter reine Begriff a priori ſein ganzes Vertrauen ſetzt. Dieſer Erfahrung aber bedient

sich der cosmologische Beweis nur, um einen einzigen Schritt zu thun, nämlich zum Daseyn eines nothwendigen Wesens überhaupt. Was dieses für Eigenschaften habe, kann der empirische Beweisgrund nicht lehren, sondern da nimmt die Vernunft gänzlich von ihm Abschied und forscht hinter lauter Begriffen: was nämlich ein absolut nothwendiges Wesen überhaupt für Eigenschaften haben müsse, d. i. welches unter allen möglichen Dingen die erforderlichen Bedingungen (requisita) zu einer absoluten Nothwendigkeit in sich enthalte. Nun glaubt sie im Begriffe eines allerrealesten Wesens einzig und allein diese Requisite anzutreffen, und schließt sodann: das ist das schlechterdings nothwendige Wesen. Es ist aber klar, daß man hiebey voraussetzt, der Begriff eines Wesens von der höchsten Realität thue dem Begriffe der absoluten Nothwendigkeit im Daseyn völlig genug, d. i. es lasse sich aus jener auf diese schließen; ein Satz, den das ontologische Argument behauptete, welches man also im cosmologischen Beweise annimmt und zum Grunde legt, da man es doch hatte vermeiden wollen. Denn die absolute Nothwendigkeit ist ein Daseyn aus bloßen Begriffen. Sage ich nun: der Begriff des entis realissimi ist ein solcher Begriff, und zwar der einzige, der zu dem nothwendigen Daseyn passend und ihm adäquat ist; so muß ich auch einräumen, daß aus ihm das letztere geschlossen werden könne. Es ist also eigentlich nur der ontologische Beweis aus lauter Begriffen, der in dem sogenannten cosmologischen alle Beweiskraft enthält, und die angebliche Erfahrung ist ganz müßig, vielleicht, um uns nur auf den Begriff der absoluten Nothwendigkeit zu führen, nicht aber um diese an irgend einem bestimmten Dinge darzuthun. Denn sobald wir dieses zur Absicht haben, müssen wir sofort alle Erfahrung verlassen, und unter reinen Begriffen suchen, welcher von ihnen wohl die Bedingungen der Möglichkeit eines absolut nothwendigen Wesens enthalte. Ist aber auf solche Weise nur die Möglichkeit eines solchen Wesens eingesehen, so ist auch sein Daseyn dargethan; denn es heißt so viel, als: unter allem Möglichen ist Eines, das

abſolute Nothwendigkeit bey ſich führt, d. i. dieſes Weſen exiſtirt ſchlechterdings nothwendig.

Alle Blendwerke im Schließen entdecken ſich am leichteſten, wenn man ſie auf ſchulgerechte Art vor Augen ſtellt. Hier iſt eine ſolche Darſtellung.

Wenn der Satz richtig iſt: ein jedes ſchlechthin nothwendiges Weſen iſt zugleich das allerrealeſte Weſen (als welches der nervus probandi des cosmologiſchen Beweiſes iſt); ſo muß er ſich, wie alle bejahende Urtheile, wenigſtens per accidens umkehren laſſen; alſo: einige allerrealeſte Weſen ſind zugleich ſchlechthin nothwendige Weſen. Nun iſt aber ein ens realissimum von einem anderen in keinem Stücke unterſchieden, und, was alſo von einigen unter dieſem Begriffe enthaltenen gilt, das gilt auch von allen. Mithin werde ichs (in dieſem Falle) auch ſchlechthin umkehren können, d. i. ein jedes allerrealeſtes Weſen iſt ein nothwendiges Weſen. Weil nun dieſer Satz bloß aus ſeinen Begriffen a priori beſtimmt iſt: ſo muß der bloße Begriff des realeſten Weſens auch die abſolute Nothwendigkeit deſſelben bey ſich führen; welches eben der ontologiſche Beweis behauptete, und der cosmologiſche nicht anerkennen wollte, gleichwohl aber ſeinen Schlüſſen, obzwar verſteckter Weiſe, unterlegte.

So iſt denn der zweyte Weg, den die ſpeculative Vernunft nimmt, um das Daſeyn des höchſten Weſens zu beweiſen, nicht allein mit dem erſten gleich trüglich, ſondern hat noch dieſes Tadelhafte an ſich, daß er eine ignoratio elenchi begeht, indem er uns verheißt, einen neuen Fußſteig zu führen, aber, nach einem kleinen Umſchweif, uns wiederum auf den alten zurückbringt, den wir ſeinetwegen verlaſſen hatten.

Ich habe kurz vorher geſagt, daß in dieſem cosmologiſchen Argumente ſich ein ganzes Neſt von dialectiſchen Anmaßungen verborgen halte, welches die transſcendentale Critik leicht entdecken und zerſtören kann. Ich will ſie jetzt

nur anführen und es dem ſchon geübten Leſer überlaſſen, den trüglichen Grundſätzen weiter nachzuforſchen und ſie aufzuheben.

Da befinden ſich denn z. B. 1) der transſcendentale Grundſatz, vom Zufälligen auf eine Urſache zu ſchließen, welcher nur in der Sinnenwelt von Bedeutung iſt, außerhalb derſelben aber auch nicht einmal einen Sinn hat. Denn der bloß intellectuelle Begriff des Zufälligen kann gar keinen ſynthetiſchen Satz, wie den der Cauſalität, hervorbringen, und der Grundſatz der letzteren hat gar keine Bedeutung und kein Merkmal ſeines Gebrauchs, als nur in der Sinnenwelt; hier aber ſollte er gerade dazu dienen, um über die Sinnenwelt hinaus zu kommen. 2) Der Schluß, von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe über einander gegebener Urſachen in der Sinnenwelt auf eine erſte Urſache zu ſchließen, wozu uns die Principien des Vernunftgebrauchs ſelbſt in der Erfahrung nicht berechtigen, vielweniger dieſen Grundſatz über dieſelbe (wohin dieſe Kette gar nicht verlängert werden kann) ausdehnen können. 3) Die falſche Selbſtbefriedigung der Vernunft, in Anſehung der Vollendung dieſer Reihe, dadurch, daß man endlich alle Bedingung, ohne welche doch kein Begriff einer Nothwendigkeit Statt finden kann, wegſchafft, und da man alsdenn nichts weiter begreifen kann, dieſes für eine Vollendung ſeines Begriffs annimmt. 4) Die Verwechſelung der logiſchen Möglichkeit eines Begriffs von aller vereinigten Realität (ohne inneren Widerſpruch) mit der transſcendentalen, welche ein Principium der Thunlichkeit einer ſolchen Syntheſis bedarf, das aber wiederum nur auf das Feld möglicher Erfahrungen gehen kann, u. ſ. w.

Das Kunſtſtück des cosmologiſchen Beweiſes zielet blos darauf ab, zu dem Beweiſe des Daſeyns eines nothwendigen Weſens a priori durch bloße Begriffe auszuweichen, der ontologiſch geführt werden müßte, wozu wir uns aber gänzlich unvermögend fühlen. In dieſer Abſicht ſchließen wir aus einem zum Grunde gelegten wirklichen Daſeyn

(einer Erfahrung überhaupt), ſo gut es ſich will thun laſſen, auf irgend eine ſchlechterdings nothwendige Bedingung deſſelben. Wir haben alsdenn dieſer ihre Möglichkeit nicht nöthig zu erklären. Denn, wenn bewieſen iſt, daß ſie da ſey, ſo iſt die Frage wegen ihrer Möglichkeit ganz unnöthig. Wollen wir nun dieſes nothwendige Weſen nach ſeiner Beſchaffenheit näher beſtimmen, ſo ſuchen wir nicht dasjenige, was hinreichend iſt, aus ſeinem Begriffe die Nothwendigkeit des Daſeyns zu begreifen; denn, könnten wir dieſes, ſo hätten wir keine empiriſche Vorausſetzung nöthig; nein, wir ſuchen nur die negative Bedingung (conditio sine qua non), ohne welche ein Weſen nicht abſolut nothwendig ſeyn würde. Nun würde das in aller andern Art von Schlüſſen, aus einer gegebenen Folge auf ihren Grund, wohl angehen; es trifft ſich aber hier unglücklicher Weiſe, daß die Bedingung, die man zur abſoluten Nothwendigkeit fodert, nur in einem einzigen Weſen angetroffen werden kann, welches daher in ſeinem Begriffe Alles, was zur abſoluten Nothwendigkeit erforderlich iſt, enthalten müßte, und alſo einen Schluß a priori auf dieſelbe möglich macht; d. i., ich müßte auch umgekehrt ſchließen können: welchem Dinge dieſer Begriff (der höchſten Realität) zukommt, das iſt ſchlechterdings nothwendig, und, kann ich ſo nicht ſchließen (wie ich denn dieſes geſtehen muß, wenn ich den ontologiſchen Beweis vermeiden will), ſo bin ich auch auf meinem neuen Wege verunglückt und befinde mich wiederum da, von wo ich ausging. Der Begriff des höchſten Weſens thut wohl allen Fragen a priori ein Genüge, die, wegen der inneren Beſtimmungen eines Dinges können aufgeworfen werden, und iſt darum auch ein Ideal ohne Gleiches, weil der allgemeine Begriff daſſelbe zugleich als ein Individuum unter allen möglichen Dingen auszeichnet. Er thut aber der Frage wegen ſeines eigenen Daſeyns gar kein Genüge, als warum es doch eigentlich nur zu thun war, und man konnte auf die Erkundigung deſſen, der das Daſeyn eines nothwendigen Weſens annahm, und nur wiſſen wollte, welches denn unter allen Dingen dafür angeſehen wer-

den müſſe, nicht antworten: Dies hier iſt das nothwendige Weſen.

Es mag wohl erlaubt ſeyn, das Daſeyn eines Weſens von der höchſten Zulänglichkeit, als Urſache zu allen möglichen Wirkungen anzunehmen, um der Vernunft die Einheit der Erklärungsgründe, welche ſie ſucht, zu erleichtern. Allein, ſich ſo viel herauszunehmen, daß man ſogar ſage: ein ſolches Weſen exiſtirt nothwendig, iſt nicht mehr die beſcheidene Aeuſſerung einer erlaubten Hypotheſe, ſondern die dreiſte Anmaßung einer apodictiſchen Gewißheit; denn, was man als ſchlechthin nothwendig zu erkennen vorgiebt, davon muß auch die Erkenntniß abſolute Nothwendigkeit bey ſich führen.

Die ganze Aufgabe des transſcendentalen Ideals kommt darauf an: entweder zu der abſoluten Nothwendigkeit einen Begriff, oder zu dem Begriffe von irgend einem Dinge die abſolute Nothwendigkeit deſſelben zu finden. Kann man das Eine, ſo muß man auch das Andere können; denn als ſchlechthinnothwendig erkennt die Vernunft nur dasjenige, was aus ſeinem Begriffe nothwendig iſt. Aber beydes überſteigt gänzlich alle äußerſte Beſtrebungen, unſeren Verſtand über dieſen Punct zu befriedigen, aber auch alle Verſuche, ihn wegen dieſes ſeines Unvermögens zu beruhigen.

Die unbedingte Nothwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, ſo unentbehrlich bedürfen, iſt der wahre Abgrund für die menſchliche Vernunft. Selbſt die Ewigkeit, ſo ſchauderhaft erhaben ſie auch ein Haller ſchildern mag, macht lange den ſchwindelichten Eindruck nicht auf das Gemüth; denn ſie mißt nur die Dauer der Dinge, aber trägt ſie nicht. Man kann ſich des Gedanken nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen: daß ein Weſen, welches wir uns auch als das höchſte unter allen möglichen vorſtellen, gleichſam zu ſich ſelbſt ſage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir iſt nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas iſt; aber woher bin ich denn? Hier ſinkt Alles

unter uns, und die größte Vollkommenheit, wie die kleinſte, ſchwebt ohne Haltung vor der ſpeculativen Vernunft, der es nichts koſtet, die eine ſo wie die andre ohne die mindeſte Hinderniß verſchwinden zu laſſen.

Viele Kräfte der Natur, die ihr Daſeyn durch gewiſſe Wirkungen äußern, bleiben für uns unerforſchlich; denn wir können ihnen durch Beobachtung nicht weit genug nachſpüren. Das den Erſcheinungen zum Grunde liegende transſcendentale Object, und mit demſelben der Grund, warum unſere Sinnlichkeit dieſe vielmehr als andere oberſte Bedingungen habe, ſind und bleiben für uns unerforſchlich, obzwar die Sache ſelbſt übrigens gegeben, aber nur nicht eingeſehen iſt. Ein Ideal der reinen Vernunft kann aber nicht unerforſchlich heißen, weil es weiter keine Beglaubigung ſeiner Realität aufzuweiſen hat, als die Bedürfniß der Vernunft, vermittelſt deſſelben alle ſynthetiſche Einheit zu vollenden. Da es alſo nicht einmal als denkbarer Gegenſtand gegeben iſt, ſo iſt es auch nicht als ein ſolcher unerforſchlich; vielmehr muß er, als bloße Idee, in der Natur der Vernunft ſeinen Sitz und ſeine Auflöſung finden, und alſo erforſcht werden können; denn eben darin beſteht Vernunft, daß wir von allen unſeren Begriffen, Meinungen und Behauptungen, es ſey aus ſubjectiven oder, wenn ſie ein bloßer Schein ſind, aus objectiven Gründen Rechenſchaft geben können.

Entdeckung und Erklärung

des dialectiſchen Scheins

in allen transſcendentalen Beweiſen vom Daſeyn eines nothwendigen Weſens.

Beyde bisher geführte Beweiſe waren transſcendental, d. i. unabhängig von empiriſchen Principien verſucht. Denn, obgleich der cosmologiſche eine Erfahrung überhaupt zum Grunde legt, ſo iſt er doch nicht aus irgend einer beſonde-

ren Beschaffenheit derselben, sondern aus reinen Vernunftprincipien, in Beziehung auf eine durchs empirische Bewußtseyn überhaupt gegebene Existenz, geführet, und verläßt sogar diese Anleitung, um sich auf lauter reine Begriffe zu stützen. Was ist nun in diesen transscendentalen Beweisen die Ursache des dialectischen, aber natürlichen Scheins, welcher die Begriffe der Nothwendigkeit und höchsten Realität verknüpft, und dasjenige, was doch nur Idee seyn kann, realisirt, und hypostasirt? Was ist die Ursache der Unvermeidlichkeit, etwas als an sich nothwendig unter den existirenden Dingen anzunehmen, und doch zugleich vor dem Daseyn eines solchen Wesens als einem Abgrunde zurückzubeben, und wie fängt man es an, daß sich die Vernunft hierüber selbst verstehe, und aus dem schwankenden Zustande eines schüchternen, und immer wiederum zurückgenommenen Beyfalls, zur ruhigen Einsicht gelange?

Es ist etwas überaus Merkwürdiges, daß, wenn man voraussetzt, etwas existire, man der Folgerung nicht umgang haben kann, daß auch irgend etwas nothwendigerweise existire. Auf diesem ganz natürlichen (obzwar darum noch nicht sicheren) Schlusse beruhete das cosmologische Argument. Dagegen mag ich einen Begriff von einem Dinge annehmen, welchen ich will, so finde ich, daß sein Daseyn niemals von mir als schlechterdings nothwendig vorgestellt werden könne, und daß mich nichts hindere, es mag existiren was da wolle, das Nichtseyn desselben zu denken, mithin ich zwar zu dem Existirenden überhaupt etwas Nothwendiges annehmen müsse, kein einziges Ding aber selbst als an sich nothwendig denken könne. Das heißt: ich kann das Zurückgehen zu den Bedingungen des Existirens niemals vollenden, ohne ein nothwendiges Wesen anzunehmen, ich kann aber von demselben niemals anfangen.

Wenn ich zu existirenden Dingen überhaupt etwas Nothwendiges denken muß, kein Ding aber an sich selbst als nothwendig zu denken befugt bin, so folgt daraus mit

vermeidlich, daß Nothwendigkeit und Zufälligkeit nicht die Dinge ſelbſt angeben und treffen müſſe, weil ſonſt ein Widerſpruch vorgehen würde; mithin keiner dieſer beyden Grundſätze objectiv ſey, ſondern ſie allenfalls nur ſubjective Principien der Vernunft ſeyn können, nämlich einerſeits zu Allem, was als exiſtirend gegeben iſt, etwas zu ſuchen, das nothwendig iſt, d. i. niemals anderswo als bey einer a priori vollendeten Erklärung aufzuhören, andererſeits aber auch dieſe Vollendung niemals zu hoffen, d. i. nichts Empiriſches als unbedingt anzunehmen, und ſich dadurch fernerer Ableitung zu überheben. In ſolcher Bedeutung können beyde Grundſätze als bloß heuriſtiſch und regulativ, die nichts als das formale Intereſſe der Vernunft beſorgen, ganz wohl bey einander beſtehen. Denn der eine ſagt, ihr ſollt ſo über die Natur philoſophiren, als ob es zu Allem, was zur Exiſtenz gehört, einen nothwendigen erſten Grund gebe, lediglich um ſyſtematiſche Einheit in eure Erkenntniß zu bringen, indem ihr einer ſolchen Idee, nämlich einem eingebildeten oberſten Grunde, nachgeht: der andere aber warnet euch, keine einzige Beſtimmung, die die Exiſtenz der Dinge betrifft, für einen ſolchen oberſten Grund, d. i. als abſolut nothwendig anzunehmen, ſondern euch noch immer den Weg zur fernern Ableitung offen zu erhalten, und ſie daher jederzeit noch als bedingt zu behandeln. Wenn aber von uns Alles, was an den Dingen wahrgenommen wird, als bedingt nothwendig betrachtet werden muß: ſo kann auch kein Ding (das empiriſch gegeben ſeyn mag) als abſolut nothwendig angeſehen werden.

Es folgt aber hieraus, daß ihr das Abſolutnothwendige außerhalb der Welt annehmen müßt; weil es nur zu einem Princip der größtmöglichen Einheit der Erſcheinungen, als deren oberſter Grund, dienen ſoll, und ihr in der Welt niemals dahin gelangen könnt, weil die zweyte Regel euch gebietet, alle empiriſche Urſachen der Einheit jederzeit als abgeleitet anzuſehen.

Die Philosophen des Alterthums sehen alle Form der Natur als zufällig, die Materie aber, nach dem Urtheile der gemeinen Vernunft, als ursprünglich und nothwendig an. Würden sie aber die Materie nicht als Substratum der Erscheinungen respectiv, sondern an sich selbst ihrem Daseyn nach betrachtet haben, so wäre die Idee der absoluten Nothwendigkeit sogleich verschwunden. Denn es ist nichts, was die Vernunft an dieses Daseyn schlechterdings bindet, sondern sie kann solches, jederzeit und ohne Widerstreit, in Gedanken aufheben; in Gedanken aber lag auch allein die absolute Nothwendigkeit. Es mußte also bey dieser Ueberredung ein gewisses regulatives Princip zum Grunde liegen. In der That ist auch Ausdehnung und Undurchdringlichkeit (die zusammen den Begriff von Materie ausmachen) das oberste empirische Principium der Einheit der Erscheinungen, und hat, so fern als es empirisch unbedingt ist, eine Eigenschaft des regulativen Princips an sich. Gleichwohl, da jede Bestimmung der Materie, welche das Reale derselben ausmacht, mithin auch die Undurchdringlichkeit, eine Wirkung (Handlung) ist, die ihre Ursache haben muß, und daher immer noch abgeleitet ist, so schickt sich die Materie doch nicht zur Idee eines nothwendigen Wesens, als eines Princips aller abgeleiteten Einheit; weil jede ihrer realen Eigenschaften, als abgeleitet, nur bedingt nothwendig ist, und also an sich aufgehoben werden kann, hiemit aber das ganze Daseyn der Materie aufgehoben werden würde, wenn dieses aber nicht geschähe, wir den höchsten Grund der Einheit empirisch erreicht haben würden, welches durch das zweyte regulative Princip verboten wird, so folgt: daß die Materie, und überhaupt, was zur Welt gehörig ist, zu der Idee eines nothwendigen Urwesens, als eines bloßen Princips der größten empirischen Einheit, nicht schicklich sey, sondern daß es außerhalb der Welt gesetzt werden müsse, da wir denn die Erscheinungen der Welt und ihr Daseyn immer getrost von anderen ableiten können, als ob es kein nothwendiges Wesen gäbe, und dennoch zu der Vollständigkeit

der Ableitung unaufhörlich ſtreben können, als ob ein ſolches, als ein oberſter Grund, vorausgeſetzt wäre.

Das Ideal des höchſten Weſens iſt nach dieſen Betrachtungen nichts Anders, als ein regulatives Princip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt ſo anzuſehen, als ob ſie aus einer allgenugſamen nothwendigen Urſache entſpränge, um darauf die Regel einer ſyſtematiſchen und nach allgemeinen Geſetzen nothwendigen Einheit in der Erklärung derſelben zu gründen, und iſt nicht eine Behauptung einer an ſich nothwendigen Exiſtenz. Es iſt aber zugleich unvermeidlich, ſich, vermittelſt einer transſcendentalen Subreption, dieſes formale Princip als conſtitutiv vorzuſtellen, und ſich dieſe Einheit hypoſtatiſch zu denken. Denn, ſo wie der Raum, weil er alle Geſtalten, die lediglich verſchiedene Einſchränkungen deſſelben ſind, urſprünglich möglich macht, ob er gleich nur ein Principium der Sinnlichkeit iſt, dennoch eben darum für ein ſchlechterdings nothwendiges für ſich beſtehendes Etwas und einen a priori an ſich ſelbſt gegebenen Gegenſtand gehalten wird, ſo geht es auch ganz natürlich zu, daß, da die ſyſtematiſche Einheit der Natur auf keinerley Weiſe zum Princip des empiriſchen Gebrauchs unſerer Vernunft aufgeſtellet werden kann, als ſo fern wir die Idee eines allerrealeſten Weſens, als der oberſten Urſache, zum Grunde legen, dieſe Idee dadurch als ein wirklicher Gegenſtand, und dieſer wiederum, weil er die oberſte Bedingung iſt, als nothwendig vorgeſtellet, mithin ein regulatives Princip in ein conſtitutives verwandelt werde; welche Unterſchiebung ſich dadurch offenbart, daß, wenn ich nun dieſes oberſte Weſen, welches reſpectiv auf die Welt ſchlechthin (unbedingt) nothwendig war, als Ding für ſich betrachte, dieſe Nothwendigkeit keines Begriffs fähig iſt, und alſo nur als formale Bedingung des Denkens, nicht aber als materiale und hypoſtatiſche Bedingung des Daſeyns, in meiner Vernunft anzutreffen geweſen ſeyn müſſe.

Des dritten Hauptstücks

Sechster Abschnitt.

Von der

Unmöglichkeit des physicotheologischen Beweises.

Wenn denn weder der Begriff von Dingen überhaupt, noch die Erfahrung von irgend einem Daseyn überhaupt, das, was gefodert wird, leisten kann, so bleibt noch ein Mittel übrig zu versuchen, ob nicht eine bestimmte Erfahrung, mithin die der Dinge der gegenwärtigen Welt, ihre Beschaffenheit und Anordnung, einen Beweisgrund abgebe, der uns sicher zur Ueberzeugung von dem Daseyn eines höchsten Wesens verhelfen könne. Einen solchen Beweis würden wir den physicotheologischen nennen. Sollte dieser auch unmöglich seyn: so ist überall kein genugthuender Beweis aus bloß speculativer Vernunft für das Daseyn eines Wesens, welches unserer transscendentalen Idee entspräche, möglich.

Man wird nach allen obigen Bemerkungen bald einsehen, daß der Bescheid auf diese Nachfrage ganz leicht und bündig erwartet werden könne. Denn, wie kann jemals Erfahrung gegeben werden, die einer Idee angemessen seyn sollte? Darin besteht eben das Eigenthümliche der letzteren, daß ihr niemals irgend eine Erfahrung congruiren könne. Die transscendentale Idee von einem nothwendigen allgenugsamen Urwesen ist so überschwenglich groß, so hoch über alles Empirische, das jederzeit bedingt ist, erhaben, daß man theils niemals Stoff genug in der Erfahrung auftreiben kann, um einen solchen Begriff zu füllen, theils immer unter dem Bedingten herumtappt, und stets vergeblich nach dem Unbedingten, wovon uns kein Gesetz irgend einer empirischen Synthesis ein Beyspiel oder dazu die mindeste Leitung giebt, suchen wird.

Würde das höchſte Weſen in dieſer Kette der Bedingungen ſtehen, ſo würde es ſelbſt ein Glied der Reihe derſelben ſeyn, und, eben ſo, wie die inneren Glieder, denen es vorgeſetzt iſt, noch fernere Unterſuchung wegen ſeines noch höheren Grundes erfodern. Will man es dagegen von dieſer Kette trennen, und, als ein bloß intelligibeles Weſen, nicht in der Reihe der Natururſachen mitbegreifen: welche Brücke kann die Vernunft alsdenn wohl ſchlagen, um zu demſelben zu gelangen? da alle Geſetze des Ueberganges von Wirkungen zu Urſachen, ja alle Syntheſis und Erweiterung unſerer Erkenntniß überhaupt auf nichts Anderes, als mögliche Erfahrung, mithin bloß auf Gegenſtände der Sinnenwelt geſtellt ſeyn und nur in Anſehung ihrer eine Bedeutung haben können.

Die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen ſo unermeßlichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit, man mag dieſe nun in der Unendlichkeit des Raumes, oder in der unbegrenzten Theilung deſſelben verfolgen, daß ſelbſt nach den Kenntniſſen, welche unſer ſchwacher Verſtand davon hat erwerben können, alle Sprache, über ſo viele und unabſehlich große Wunder, ihren Nachdruck, alle Zahlen ihre Kraft zu meſſen, und ſelbſt unſere Gedanken alle Begrenzung vermiſſen, ſo, daß ſich unſer Urtheil vom Ganzen in ein ſprachloſes, aber deſto beredteres Erſtaunen auflöſen muß. Allerwärts ſehen wir eine Kette von Wirkungen und Urſachen, von Zwecken und den Mitteln, Regelmäßigkeit im Entſtehen oder Vergehen, und, indem nichts von ſelbſt in den Zuſtand getreten iſt, darin es ſich befindet, ſo weiſet er immer weiter hin nach einem anderen Dinge, als ſeiner Urſache, welche gerade eben dieſelbe weitere Nachfrage nothwendig macht, ſo, daß auf ſolche Weiſe das ganze All im Abgrunde des Nichts verſinken müßte, nähme man nicht etwas an, das außerhalb dieſem unendlichen Zufälligen, für ſich ſelbſt urſprünglich und unabhängig beſtehend, daſſelbe hielte, und als die Urſache ſeines Urſprungs ihm zugleich ſeine Fortdauer ſicherte. Dieſe höchſte Urſache (in Anſehung aller Dinge

der Welt) wie groß soll man sie sich denken? Die Welt kennen wir nicht ihrem ganzen Inhalte nach, noch weniger wissen wir ihre Größe durch die Vergleichung mit Allem, was möglich ist, zu schätzen. Was hindert uns aber, daß, da wir einmal in Absicht auf Causalität ein äußerstes und oberstes Wesen bedürfen, wir es nicht zugleich dem Grade der Vollkommenheit nach über alles andere Mögliche setzen sollten? welches wir leicht, obzwar freylich nur durch den zarten Umriß eines abstracten Begriffs, bewerkstelligen können, wenn wir uns in ihm, als einer eigenen Substanz, alle mögliche Vollkommenheit vereinigt vorstellen; welcher Begriff der Foderung unserer Vernunft in der Ersparung der Principien günstig, in sich selbst keinen Widersprüchen unterworfen und selbst der Erweiterung des Vernunftgebrauchs mitten in der Erfahrung, durch die Leitung, welche eine solche Idee auf Ordnung und Zweckmäßigkeit giebt, zuträglich, nirgend aber einer Erfahrung auf entschiedene Art zuwider ist.

Der Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er ist der älteste, kläreste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur, so wie er selbst von diesem sein Daseyn hat und dadurch immer neue Kraft bekommt. Er bringt Zwecke und Absichten dahin, wo sie unsere Beobachtung nicht von selbst entdeckt hätte, und erweitert unsere Naturkenntnisse durch den Leitfaden einer besonderen Einheit, deren Princip außer der Natur ist. Diese Kenntnisse wirken aber wieder auf ihre Ursache, nämlich die veranlassende Idee, zurück, und vermehren den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Ueberzeugung.

Es würde daher nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst seyn, dem Ansehen dieses Beweises etwas entziehen zu wollen. Die Vernunft, die durch so mächtige und unter ihren Händen immer wachsende, obzwar nur empirische Beweisgründe, unablässig gehoben wird, kann durch keine Zweifel subtiler abgezogener Specula-

tion ſo niedergedrückt werden, daß ſie nicht aus jeder grüblerischen Unentſchloſſenheit, gleich als aus einem Traume, durch einen Blick, den ſie auf die Wunder der Natur und der Majeſtät des Weltbaues wirft, geriſſen werden ſollte, um ſich von Größe zu Größe bis zur allerhöchſten, vom Bedingten zur Bedingung, bis zum oberſten und unbedingten Urheber zu erheben.

Ob wir aber gleich wider die Vernunftmäßigkeit und Nützlichkeit dieſes Verfahrens nichts einzuwenden, ſondern es vielmehr zu empfehlen und aufzumuntern haben, ſo können wir darum doch die Anſprüche nicht billigen, welche dieſe Beweisart auf apodictiſche Gewißheit und auf einen gar keiner Gunſt oder fremden Unterſtützung bedürftigen Beyfall machen möchte, und es kann der guten Sache keinesweges ſchaden, die dogmatiſche Sprache eines hohnſprechenden Vernünftlers auf den Ton der Mäßigung und Beſcheidenheit, eines zur Beruhigung hinreichenden, obgleich eben nicht unbedingte Unterwerfung gebietenden Glaubens, herabzuſtimmen. Ich behaupte demnach, daß der phyſicotheologiſche Beweis das Daſeyn eines höchſten Weſens niemals allein darthun könne, ſondern es jederzeit dem ontologiſchen (welchem er nur zur Introduction dient) überlaſſen müſſe, dieſen Mangel zu ergänzen, mithin dieſer immer noch den einzigmöglichen Beweisgrund (wofern überall nur ein ſpeculativer Beweis Statt findet) enthalte, den keine menſchliche Vernunft vorbeygehen kann.

Die Hauptmomente des gedachten phyſiſchtheologiſchen Beweiſes ſind folgende: 1) In der Welt finden ſich allerwärts deutliche Zeichen einer Anordnung nach beſtimmter Abſicht, mit großer Weisheit ausgeführt, und in einem Ganzen von unbeſchreiblicher Mannigfaltigkeit des Inhalts ſowohl, als auch unbegrenzter Größe des Umfangs. 2) Den Dingen der Welt iſt dieſe zweckmäßige Anordnung ganz fremd, und hängt ihnen nur zufällig an, d. i. die Natur verſchiedener Dinge konnte von ſelbſt, durch ſo vielerley ſich vereinigende Mittel, zu beſtimmten Endabſichten nicht

zusammenstimmen, wären sie nicht durch ein anordnendes vernünftiges Princip, nach zum Grunde liegenden Ideen, dazu ganz eigentlich gewählt und angelegt worden. 3) Es existirt also eine erhabene und weise Ursache (oder mehrere), die nicht bloß, als blindwirkende allvermögende Natur, durch Fruchtbarkeit, sondern, als Intelligenz, durch Freyheit die Ursache der Welt seyn muß. 4) Die Einheit derselben läßt sich aus der Einheit der wechselseitigen Beziehung der Theile der Welt, als Glieder von einem künstlichen Bauwerk, an demjenigen, wohin unsere Beobachtung reicht, mit Gewißheit, weiterhin aber, nach allen Grundsätzen der Analogie, mit Wahrscheinlichkeit schließen.

Ohne hier mit der natürlichen Vernunft über ihren Schluß zu chicaniren, da sie aus der Analogie einiger Naturproducte mit demjenigen, was menschliche Kunst hervorbringt, wenn sie der Natur Gewalt thut, und sie nöthigt, nicht nach ihren Zwecken zu verfahren, sondern sich in die unsrigen zu schmiegen (der Aehnlichkeit derselben mit Häusern, Schiffen, Uhren), schließt, es werde eben eine solche Causalität, nämlich Verstand und Wille, bey ihr zum Grunde liegen, wenn sie die innere Möglichkeit der freywirkenden Natur (die alle Kunst und vielleicht selbst sogar die Vernunft zuerst möglich macht) noch von einer anderen obgleich übermenschlichen Kunst ableitet, welche Schlußart vielleicht die schärfste transsc. Critik nicht aushalten dürfte; muß man doch gestehen, daß, wenn wir einmal eine Ursache nennen sollen, wir hier nicht sicherer, als nach der Analogie mit dergleichen zweckmäßigen Erzeugungen, die die einzigen sind, wovon uns die Ursachen und Wirkungsart völlig bekannt sind, verfahren können. Die Vernunft würde es bey sich selbst nicht verantworten können, wenn sie von der Causalität, die sie kennt, zu dunkeln und unerweislichen Erklärungsgründen, die sie nicht kennt, übergehen wollte.

Nach diesem Schlusse müßte die Zweckmäßigkeit und Wohlgereimtheit so vieler Naturanstalten bloß die Zufällig-

keit der Form, aber nicht der Materie, d. i. der Subſtanz in der Welt beweiſen; denn zu dem Letzteren würde noch erfodert werden, daß bewieſen werden könnte, die Dinge der Welt wären an ſich ſelbſt zu dergleichen Ordnung und Einſtimmung, nach allgemeinen Geſetzen, untauglich, wenn ſie nicht, ſelbſt ihrer Subſtanz nach, das Product einer höchſten Weisheit wären; wozu aber ganz andere Beweisgründe, als die von der Analogie mit menſchlicher Kunſt, erfodert werden würden. Der Beweis könnte alſo höchſtens einen Weltbaumeiſter, der durch die Tauglichkeit des Stoffs, den er bearbeitet, immer ſehr eingeſchränkt wäre, aber nicht einen Weltſchöpfer, deſſen Idee Alles unterworfen iſt, darthun, welches zu der großen Abſicht, die man vor Augen hat, nämlich ein allgenugſames Urweſen zu beweiſen, bey weitem nicht hinreichend iſt. Wollten wir die Zufälligkeit der Materie ſelbſt beweiſen, ſo müßten wir zu einem transſcendentalen Argumente unſere Zuflucht nehmen, welches aber hier eben hat vermieden werden ſollen.

Der Schluß gehet alſo von der in der Welt ſo durchgängig zu beobachtenden Ordnung und Zweckmäßigkeit, als einer durchaus zufälligen Einrichtung, auf das Daſeyn einer ihr proportionirten Urſache. Der Begriff dieſer Urſache aber muß uns etwas ganz Beſtimmtes von ihr zu erkennen geben, und er kann alſo kein anderer ſeyn, als der von einem Weſen, das alle Macht, Weisheit ꝛc. mit einem Worte alle Vollkommenheit, als ein allgenugſames Weſen beſitzt. Denn die Prädicate von ſehr großer, von erſtaunlicher, von unermeßlicher Macht und Trefflichkeit geben gar keinen beſtimmten Begriff, und ſagen eigentlich nicht, was das Ding an ſich ſelbſt ſey, ſondern ſind nur Verhältnißvorſtellungen von der Größe des Gegenſtandes, den der Beobachter (der Welt) mit ſich ſelbſt und ſeiner Faſſungskraft vergleicht, und die gleich hochpreiſend ausfallen, man mag den Gegenſtand vergrößern, oder das beobachtende Subject in Verhältniß auf ihn kleiner machen. Wo es auf Größe (der Vollkommenheit)

eines Dinges überhaupt ankommt, da giebt es keinen beſtimmten Begriff als den, ſo die ganze mögliche Vollkommenheit begreift, und nur das All (omnitudo) der Realität iſt im Begriffe durchgängig beſtimmt.

Nun will ich nicht hoffen, daß ſich jemand unterwinden ſollte, das Verhältniß der von ihm beobachteten Weltgröße (nach Umfang ſowohl als Inhalt) zur Allmacht, der Weltordnung zur höchſten Weisheit, der Welteinheit zur abſoluten Einheit der Urhebers ꝛc. einzuſehen. Alſo kann die Phyſicotheologie keinen beſtimmten Begriff von der oberſten Welturſache geben, und daher zu einem Princip der Theologie, welche wiederum die Grundlage der Religion ausmachen ſoll, nicht hinreichend ſeyn.

Der Schritt zu der abſoluten Totalität iſt durch den empiriſchen Weg ganz und gar unmöglich. Nun thut man ihn doch aber im phyſiſchtheologiſchen Beweiſe. Welches Mittels bedient man ſich alſo wohl, über eine ſo weite Kluft zu kommen?

Nachdem man bis zur Bewunderung der Größe der Weisheit, der Macht ꝛc. des Welturhebers gelanget iſt, und nicht weiter kommen kann, ſo verläßt man auf einmal dieſes durch empiriſche Beweisgründe geführte Argument, geht zu der gleich anfangs aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt geſchloſſenen Zufälligkeit derſelben. Von dieſer Zufälligkeit allein geht man nun, lediglich durch tranſſcendentale Begriffe, zum Daſeyn eines Schlechthin-Nothwendigen, und von dem Begriffe der abſoluten Nothwendigkeit der erſten Urſache auf den durchgängig beſtimmten oder beſtimmenden Begriff deſſelben, nämlich einer allbefaſſenden Realität. Alſo blieb der phyſiſchtheologiſche Beweis in ſeiner Unternehmung ſtecken, ſprang in dieſer Verlegenheit plötzlich zu dem cosmologiſchen Beweiſe über, und da dieſer nur ein verſteckter ontologiſcher Beweis iſt, ſo vollführte er ſeine Abſicht wirklich bloß durch reine Vernunft, ob er gleich anfänglich alle Verwandtſchaft mit dieſer abgeleugnet und Alles auf einleuchtende Beweiſe aus Erfahrung ausgeſetzt hatte.

Die Phyſicotheologen haben alſo gar nicht Urſache, gegen die tranſcendentale Beweisart ſo ſpröde zu thun, und auf ſie mit dem Eigendünkel hellſehender Naturkenner, als auf das Spinnengewebe finſterer Grübler, herabzuſehen. Denn, wenn ſie ſich nur ſelbſt prüfen wollten, ſo würden ſie finden, daß, nachdem ſie eine gute Strecke auf dem Boden der Natur und Erfahrung fortgegangen ſind, und ſich gleichwohl immer noch eben ſo weit von dem Gegenſtande ſehen, der ihrer Vernunft entgegen ſcheint, ſie plötzlich dieſen Boden verlaſſen, und ins Reich bloßer Möglichkeiten übergehen, wo ſie auf den Flügeln der Ideen demjenigen nahe zu kommen hoffen, was ſich aller ihrer empiriſchen Nachſuchung entzogen hatte. Nachdem ſie endlich durch einen ſo mächtigen Sprung feſten Fuß gefaßt zu haben vermeinen, ſo verbreiten ſie den nunmehr beſtimmten Begriff (in deſſen Beſitz ſie, ohne zu wiſſen wie, gekommen ſind) über das ganze Feld der Schöpfung, und erläutern das Ideal, welches lediglich ein Product der reinen Vernunft war, ob zwar kümmerlich genug, und weit unter der Würde ſeines Gegenſtandes, durch Erfahrung, ohne doch geſtehen zu wollen, daß ſie zu dieſer Kenntniß oder Vorausſetzung durch einen andern Fußſteig, als den der Erfahrung, gelanget ſind.

So liegt demnach dem phyſicotheologiſchen Beweiſe der cosmologiſche, dieſem aber der ontologiſche Beweis, vom Daſeyn eines eigenen Urweſens als höchſten Weſens, zum Grunde, und da außer dieſen dreyen Wegen keiner mehr der ſpeculativen Vernunft offen iſt, ſo iſt der ontologiſche Beweis, aus lauter reinen Vernunftbegriffen, der einzige mögliche, wenn überall nur ein Beweis von einem ſo weit über allen empiriſchen Verſtandesgebrauch erhabenen Satze möglich iſt.

Des dritten Hauptſtücks

Siebenter Abſchnitt.

Critik aller Theologie aus ſpeculativen Principien der Vernunft.

Wenn ich unter Theologie die Erkenntniß des Urweſens verſtehe, ſo iſt ſie entweder die aus bloßer Vernunft (theologia rationalis) oder aus Offenbarung (revelata). Die erſtere denkt ſich nun ihren Gegenſtand entweder bloß durch reine Vernunft, vermittelſt lauter transſcendentaler Begriffe (ens originarium, realissimum, ens entium), und heißt die transſcendentale Theologie, oder durch einen Begriff, den ſie aus der Natur (unſerer Seele) entlehnt, als die höchſte Intelligenz, und müßte die natürliche Theologie heißen. Der, ſo allein eine transſcendentale Theologie einräumt, wird Deiſt, der, ſo auch eine natürliche Theologie annimmt, Theiſt genannt. Der erſtere giebt zu, daß wir allenfalls das Daſeyn eines Urweſens durch bloße Vernunft erkennen können, wovon aber unſer Begriff bloß transſcendental ſey, nämlich nur als von einem Weſen, das alle Realität hat, die man aber nicht näher beſtimmen kann. Der zweyte behauptet, die Vernunft ſey im Stande, den Gegenſtand nach der Analogie mit der Natur näher zu beſtimmen, nämlich als ein Weſen, das durch Verſtand und Freyheit den Urgrund aller anderen Dinge in ſich enthalte. Jener ſtellet ſich alſo unter demſelben bloß eine Welturſache (ob durch die Nothwendigkeit ſeiner Natur, oder durch Freyheit, bleibt unentſchieden), dieſer einen Welturheber vor.

Die transſcendentale Theologie iſt entweder diejenige, welche das Daſeyn des Urweſens von einer Erfahrung überhaupt (ohne über die Welt, wozu ſie gehöret, etwas näher zu beſtimmen) abzuleiten gedenkt, und heißt Cosmotheologie, oder glaubt durch bloße Begriffe, ohne Beyhülfe

der mindeſten Erfahrung, ſein Daſeyn zu erkennen, und wird Ontotheologie genannt.

Die natürliche Theologie ſchließt auf die Eigenſchaften und das Daſeyn eines Welturhebers, aus der Beſchaffenheit, der Ordnung und Einheit, die in dieſer Welt angetroffen wird, in welcher zweyerley Cauſalität und deren Regel angenommen wurden muß, nämlich Natur und Freyheit. Daher ſteigt ſie von dieſer Welt zur höchſten Intelligenz auf, entweder als dem Princip aller natürlichen, oder aller ſittlichen Ordnung und Vollkommenheit. Im erſteren Falle heißt ſie Phyſicotheologie, im letzten Moraltheologie *).

Da man unter dem Begriffe von Gott nicht etwa bloß eine blindwirkende ewige Natur, als die Wurzel der Dinge, ſondern ein höchſtes Weſen, das durch Verſtand und Freyheit der Urheber der Dinge ſeyn ſoll, zu verſtehen gewohnt iſt, und auch dieſer Begriff allein uns intereſſirt, ſo könnte man, nach der Strenge, dem Deiſten allen Glauben an Gott abſprechen, und ihm lediglich die Behauptung eines Urweſens, oder oberſten Urſache, übrig laſſen. Indeſſen, da niemand darum, weil er etwas ſich nicht zu behaupten getrauet, beſchuldigt werden darf, er wolle es gar läugnen, ſo iſt es gelinder und billiger zu ſagen: der Deiſt glaube einen Gott, der Theiſt aber einen lebendigen Gott (summam intelligentiam). Jetzt wollen wir die möglichen Quellen aller dieſer Verſuche der Vernunft aufſuchen.

Ich begnüge mich hier, die theoretiſche Erkenntniß durch eine ſolche zu erklären, wodurch ich erkenne, was da iſt, die practiſche aber, dadurch ich mir vorſtelle, was da ſeyn ſoll. Dieſemnach iſt der theoretiſche Gebrauch der Vernunft derjenige, durch den ich a priori (als noth-

*) Nicht theologiſche Moral, denn die enthält ſittliche Geſetze, welche das Daſeyn eines höchſten Weltregierers vorausſetzen, da hingegen die Moraltheologie eine Ueberzeugung vom Daſeyn eines höchſten Weſens iſt, welche ſich auf ſittliche Geſetze gründet.

wendig) erkenne, daß etwas ſey; der practiſche aber, durch den a priori erkannt wird, was geſchehen ſolle. Wenn nun entweder, daß etwas ſey, oder geſchehen ſolle, ungezweifelt gewiß, aber doch nur bedingt iſt: ſo kann doch entweder eine gewiſſe beſtimmte Bedingung dazu ſchlechthin nothwendig ſeyn, oder ſie kann nur als beliebig und zufällig vorausgeſetzt werden. Im erſteren Falle wird die Bedingung poſtulirt (per thesin), im zweyten ſupponirt (per hypothesin). Da es practiſche Geſetze giebt, die ſchlechthin nothwendig ſind (die moraliſchen), ſo muß, wenn dieſe irgend ein Daſeyn, als die Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft, nothwendig vorausſetzen, dieſes Daſeyn poſtulirt werden, darum, weil das Bedingte, von welchem der Schluß auf dieſe beſtimmte Bedingung geht, ſelbſt a priori als ſchlechterdings nothwendig erkannt wird. Wir werden künftig von den moraliſchen Geſetzen zeigen, daß ſie das Daſeyn eines höchſten Weſens nicht bloß vorausſetzen, ſondern auch, da ſie in anderweitiger Betrachtung ſchlechterdings nothwendig ſind, es mit Recht, aber freylich nur practiſch, poſtuliren; jetzt ſetzen wir dieſe Schlußart noch bey Seite.

Da, wenn bloß von dem, was da iſt (nicht, was ſeyn ſoll), die Rede iſt, das Bedingte, welches uns in der Erfahrung gegeben wird, jederzeit auch als zufällig gedacht wird, ſo kann die zu ihm gehörige Bedingung daraus nicht als ſchlechthin nothwendig erkannt werden, ſondern dient nur als eine reſpectiv nothwendige, oder vielmehr nöthige, an ſich ſelbſt aber und a priori willkürliche Vorausſetzung zum Vernunfterkenntniß des Bedingten. Soll alſo die abſolute Nothwendigkeit eines Dinges im theoretiſchen Erkenntniſſe erkannt werden, ſo könnte dieſes allein aus Begriffen a priori geſchehen, niemals aber als einer Urſache, in Beziehung auf ein Daſeyn, das durch Erfahrung gegeben iſt.

Eine theoretiſche Erkenntniß iſt ſpeculativ, wenn ſie auf einen Gegenſtand, oder ſolche Begriffe von einem Gegenſtande, geht, wozu man in keiner Erfahrung gelangen

kann. Sie wird der Naturerkenntniß entgegengeſetzt, welche auf keine andere Gegenſtände oder Prädicate derſelben geht, als die in einer möglichen Erfahrung gegeben werden können.

Der Grundſatz, von dem, was geſchieht (dem Empiriſch-Zufälligen), als Wirkung, auf eine Urſache zu ſchließen, iſt ein Princip der Naturerkenntniß, aber nicht der ſpeculativen. Denn, wenn man von ihm, als einem Grundſatze, der die Bedingung möglicher Erfahrung überhaupt enthält, abſtrahirt, und, indem man alles Empiriſche weglaßt, ihn vom Zufälligen überhaupt ausſagen will, ſo bleibt nicht die mindeſte Rechtfertigung eines ſolchen ſynthetiſchen Satzes übrig, um daraus zu erſehen, wie ich von etwas, was da iſt, zu etwas davon ganz Verſchiedenem (genannt Urſache) übergehen könne; ja der Begriff einer Urſache verliert eben ſo, wie des Zufälligen, in ſolchem bloß ſpeculativen Gebrauche, alle Bedeutung, deren objective Realität ſich in concreto begreiflich machen laſſe.

Wenn man nun vom Daſeyn der Dinge in der Welt auf ihre Urſache ſchließt, ſo gehört dieſes nicht zum natürlichen, ſondern zum ſpeculativen Vernunftgebrauch; weil jener nicht die Dinge ſelbſt (Subſtanzen), ſondern nur das, was geſchieht, alſo ihre Zuſtände, als empiriſch zufällig, auf irgend eine Urſache bezieht; daß die Subſtanz ſelbſt (die Materie) dem Daſeyn nach zufällig ſey, würde ein bloß ſpeculatives Vernunfterkenntniß ſeyn müſſen. Wenn aber auch nur von der Form der Welt, der Art ihrer Verbindung und dem Wechſel derſelben die Rede wäre, ich wollte aber daraus auf eine Urſache ſchließen, die von der Welt gänzlich unterſchieden iſt; ſo würde dieſes wiederum ein Urtheil der bloß ſpeculativen Vernunft ſeyn, weil der Gegenſtand hier gar kein Object einer möglichen Erfahrung iſt. Aber alsdenn würde der Grundſatz der Cauſalität, der nur innerhalb dem Felde der Erfahrungen gilt, und außer demſelben ohne Gebrauch, ja ſelbſt

ohne Bedeutung ist, von seiner Bestimmung gänzlich abgebracht.

Ich behaupte nun, daß alle Versuche eines bloß speculativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig sind; daß aber die Principien ihres Naturgebrauchs ganz und gar auf keine Theologie führen, folglich, wenn man nicht moralische Gesetze zum Grunde legt, oder zum Leitfaden braucht, es überall keine Theologie der Vernunft geben könne. Denn alle synthetische Grundsätze des Verstandes sind von immanentem Gebrauch; zu der Erkenntniß eines höchsten Wesens aber wird ein transscendentaler Gebrauch derselben erfodert, wozu unser Verstand gar nicht ausgerüstet ist. Soll das empirisch-gültige Gesetz der Causalität zu dem Urwesen führen, so müßte dieses in die Kette der Gegenstände der Erfahrung mitgehören; alsdenn wäre es aber, wie alle Erscheinungen, selbst wiederum bedingt. Erlaubte man aber auch den Sprung über die Grenze der Erfahrung hinaus, vermittelst des dynamischen Gesetzes der Beziehung der Wirkungen auf ihre Ursachen; welchen Begriff kann uns dieses Verfahren verschaffen? Bey weitem keinen Begriff von einem höchsten Wesen, weil uns Erfahrung niemals die größte aller möglichen Wirkungen (als welche das Zeugniß von ihrer Ursache ablegen soll) darreicht. Soll es uns erlaubt seyn, bloß, um in unserer Vernunft nichts Leeres übrig zu lassen, diesen Mangel der völligen Bestimmung durch eine bloße Idee der höchsten Vollkommenheit und ursprünglichen Nothwendigkeit auszufüllen: so kann dieses zwar aus Gunst eingeräumt, aber nicht aus dem Rechte eines unwiderstehlichen Beweises gefodert werden. Der physisch-theologische Beweis könnte also vielleicht wohl anderen Beweisen (wenn solche zu haben sind) Nachdruck geben, indem er Speculation mit Anschauung verknüpft: für sich selbst aber bereitet er mehr den Verstand zur theologischen Erkenntniß vor, und giebt ihm dazu eine gerade und na-

türliche Richtung, als daß er allein das Geſchäft vollenden könnte.

Man ſieht alſo hieraus wohl, daß transſcendentale Fragen nur transſcendentale Antworten, d. i. aus lauter Begriffen a priori ohne die mindeſte empiriſche Beymiſchung, erlauben. Die Frage iſt hier aber offenbar ſynthetiſch und verlangt eine Erweiterung unſerer Erkenntniß über alle Grenzen der Erfahrung hinaus, nämlich zu dem Daſeyn eines Weſens, das unſerer bloßen Idee entſprechen ſoll, der niemals irgend eine Erfahrung gleichkommen kann. Nun iſt, nach unſeren obigen Beweiſen, alle ſynthetiſche Erkenntniß a priori nur dadurch möglich, daß ſie die formalen Bedingungen einer möglichen Erfahrung ausdrückt, und alle Grundſätze ſind alſo nur von immanenter Gültigkeit, d. i. ſie beziehen ſich lediglich auf Gegenſtände empiriſcher Erkenntniß, oder Erſcheinungen. Alſo wird auch durch transſcendentales Verfahren in Abſicht auf die Theologie einer bloß ſpeculativen Vernunft nichts ausgerichtet.

Wollte man aber lieber alle obige Beweiſe der Analytik in Zweifel ziehen, als ſich die Ueberredung von dem Gewichte der ſo lange gebrauchten Beweisgründe rauben laſſen; ſo kann man ſich doch nicht weigern, der Auffoderung ein Genüge zu thun, wenn ich verlange, man ſolle ſich wenigſtens darüber rechtfertigen, wie und vermittelſt welcher Erleuchtung man ſich denn getraue, alle mögliche Erfahrung durch die Macht bloßer Ideen zu überfliegen. Mit neuen Beweiſen, oder ausgebeſſerter Arbeit alter Beweiſe, würde ich bitten mich zu verſchonen. Denn, ob man zwar hierin eben nicht viel zu wählen hat, indem endlich doch alle bloß ſpeculative Beweiſe auf einen einzigen, nämlich den ontologiſchen, hinauslaufen, und ich alſo eben nicht fürchten darf, ſonderlich durch die Furchtbarkeit der dogmatiſchen Verfechter jener ſinnenfreyen Vernunft beläſtigt zu werden; obgleich ich überdem auch, ohne mich darum ſehr ſtreitbar zu dünken, die Ausfoderung nicht ausſchlagen will, in jedem Verſuche dieſer Art den Fehl-

schluß aufzudecken, und dadurch seine Anmaßung zu vereiteln; so wird daher doch die Hoffnung besseren Glücks bey denen, welche einmal dogmatischer Ueberredungen gewohnt sind, niemals völlig aufgehoben, und ich halte mich daher an der einzigen billigen Foderung, daß man sich allgemein und aus der Natur des menschlichen Verstandes, sammt allen übrigen Erkenntnißquellen, darüber rechtfertige, wie man es anfangen wolle, sein Erkenntniß ganz und gar a priori zu erweitern, und bis dahin zu erstrecken, wo keine mögliche Erfahrung und mithin kein Mittel hinreicht, irgend einem von uns selbst ausgedachten Begriffe seine objective Realität zu versichern. Wie der Verstand auch zu diesem Begriffe gelanget seyn mag, so kann doch das Daseyn des Gegenstandes desselben nicht analytisch in demselben gefunden werden, weil eben darin die Erkenntniß der Existenz des Objects besteht, daß dieses außer dem Gedanken an sich selbst gesetzt ist. Es ist aber gänzlich unmöglich, aus einem Begriffe von selbst hinaus zu gehen, und, ohne daß man der empirischen Verknüpfung folgt (wodurch aber jederzeit nur Erscheinungen gegeben werden), zu Entdeckung neuer Gegenstände und überschwenglicher Wesen zu gelangen.

Ob aber gleich die Vernunft in ihrem bloß speculativen Gebrauche zu dieser so großen Absicht bey weitem nicht zulänglich ist, nämlich zum Daseyn eines obersten Wesens zu gelangen; so hat sie doch darin sehr großen Nutzen, die Erkenntniß desselben, im Fall sie anders woher geschöpft werden könnte, zu berichtigen, mit sich selbst und jeder intelligibelen Absicht einstimmig zu machen, und von Allem, was dem Begriffe eines Urwesens zuwider seyn möchte, und aller Beymischung empirischer Einschränkungen zu reinigen.

Die transscendentale Theologie bleibt demnach, aller ihrer Unzulänglichkeit ungeachtet, dennoch von wichtigem negativen Gebrauche, und ist eine beständige Censur unserer Vernunft, wenn sie bloß mit reinen Ideen zu thun hat, die eben darum kein anderes, als transscendentales

Richtmaaß zulaſſen. Denn, wenn einmal, in anderweitiger, vielleicht practiſcher Beziehung, die Vorausſetzung eines höchſten und allgenugſamen Weſens, als oberſter Intelligenz, ihre Gültigkeit ohne Widerrede behauptete: ſo wäre es von der größten Wichtigkeit, dieſen Begriff auf ſeiner transſcendentalen Seite, als den Begriff eines nothwendigen und allerrealſten Weſens, genau zu beſtimmen, und, was der höchſten Realität zuwider iſt, was zur bloßen Erſcheinung (dem Anthropomorphism im weiteren Verſtande) gehört, wegzuſchaffen, und zugleich alle entgegengeſetzte Behauptungen, ſie mögen nun atheiſtiſch, oder deiſtiſch, oder anthropomorphiſtiſch ſeyn, aus dem Wege zu räumen; welches in einer ſolchen critiſchen Behandlung ſehr leicht iſt, indem dieſelben Gründe, durch welche das Unvermögen der menſchlichen Vernunft, in Anſehung der Behauptung des Daſeyns eines dergleichen Weſens, vor Augen gelegt wird, nothwendig auch zureichen, um die Untauglichkeit einer jeden Gegenbehauptung zu beweiſen. Denn, wo will jemand durch reine Speculation der Vernunft die Einſicht hernehmen, daß es kein höchſtes Weſen, als Urgrund von Allem, gebe, oder daß ihm keine von den Eigenſchaften zukomme, welche wir, ihren Folgen nach, als analogiſch mit den dynamiſchen Realitäten eines denkenden Weſens, uns vorſtellen, oder daß ſie, in dem letzteren Falle, auch allen Einſchränkungen unterworfen ſeyn müßten, welche die Sinnlichkeit den Intelligenzen, die wir durch Erfahrung kennen, unvermeidlich auferlegt.

Das höchſte Weſen bleibt alſo für den bloß ſpeculativen Gebrauch der Vernunft ein bloßes, aber doch fehlerfreyes Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menſchliche Erkenntniß ſchließt und krönet, deſſen objective Realität auf dieſem Wege zwar nicht bewieſen, aber auch nicht widerlegt werden kann; und, wenn es eine Moraltheologie geben ſollte, die dieſen Mangel ergänzen kann, ſo beweiſet alsdenn die vorher nur problematiſche transſcendentale Theologie ihre Unentbehrlichkeit, durch Beſtim-

mung ihres Begriffs und unaufhörliche Censur einer durch Sinnlichkeit oft genug getäuschten und mit ihren eigenen Ideen nicht immer einstimmigen Vernunft. Die Nothwendigkeit, die Unendlichkeit, die Einheit, das Daseyn außer der Welt (nicht als Weltseele), die Ewigkeit, ohne Bedingungen der Zeit, die Allgegenwart, ohne Bedingungen des Raumes, die Allmacht ꝛc. sind lauter transscendentale Prädicate, und daher kann der gereinigte Begriff derselben, den eine jede Theologie so sehr nöthig hat, bloß aus der transscendentalen gezogen werden.

Anhang

zur transscendentalen Dialectik.

Von dem regulativen Gebrauche der Ideen der reinen Vernunft.

Der Ausgang aller dialectischen Versuche der reinen Vernunft bestätigt nicht allein, was wir schon in der transscendentalen Analytik bewiesen, nämlich daß alle unsere Schlüsse, die uns über das Feld möglicher Erfahrung hinausführen wollen, trüglich und grundlos seyn; sondern es lehrt uns zugleich dieses Besondere: daß die menschliche Vernunft dabey einen natürlichen Hang habe, diese Grenze zu überschreiten, daß transscendentale Ideen ihr eben so natürlich seyn, als dem Verstande die Categorien, obgleich mit dem Unterschiede, daß, so wie die letztern zur Wahrheit, d. i. der Uebereinstimmung unserer Begriffe mit dem Objecte führen, die erstern einen bloßen, aber unwiderstehlichen Schein bewirken, dessen Täuschung man kaum durch die schärfste Critik abhalten kann.

Alles, was in der Natur unserer Kräfte gegründet ist, muß zweckmäßig und mit dem richtigen Gebrauche derselben einstimmig seyn, wenn wir nur einen gewissen Mißverstand verhüten und die eigentliche Richtung derselben aus-

ausfindig machen können. Alſo werden die transſcendentalen Ideen allem Vermuthen nach ihren guten und folglich immanenten Gebrauch haben, obgleich, wenn ihre Bedeutung verkannt und ſie für Begriffe von wirklichen Dingen genommen werden, ſie transſcendent in der Anwendung und eben darum trüglich ſeyn können. Denn nicht die Idee an ſich ſelbſt, ſondern bloß ihr Gebrauch kann, entweder in Anſehung der geſammten möglichen Erfahrung überfliegend (transſcendent), oder einheimiſch (immanent) ſeyn, nachdem man ſie entweder geradezu auf einen ihr vermeintlich entſprechenden Gegenſtand, oder nur auf den Verſtandesgebrauch überhaupt, in Anſehung der Gegenſtände, mit welchen er zu thun hat, richtet, und alle Fehler der Subreption ſind jederzeit einem Mangel der Urtheilskraft, niemals aber dem Verſtande oder der Vernunft zuzuſchreiben.

Die Vernunft bezieht ſich niemals geradezu auf einen Gegenſtand; ſondern lediglich auf den Verſtand, und vermittelſt deſſelben auf ihren eigenen empiriſchen Gebrauch, ſchafft alſo keine Begriffe (von Objecten), ſondern ordnet ſie nur, und giebt ihnen diejenige Einheit, welche ſie in ihrer größtmöglichen Ausbreitung haben können, d. i. in Beziehung auf die Totalität der Reihen, als auf welche der Verſtand gar nicht ſieht, ſondern nur auf diejenige Verknüpfung, dadurch allerwärts Reihen der Bedingungen nach Begriffen zu Stande kommen. Die Vernunft hat alſo eigentlich nur den Verſtand und deſſen zweckmäßige Anſtellung zum Gegenſtande, und wie dieſer das Mannigfaltige im Object durch Begriffe vereinigt, ſo vereinigt jene ihrerſeits das Mannigfaltige der Begriffe durch Ideen, indem ſie eine gewiſſe collective Einheit zum Ziele der Verſtandeshandlungen ſetzt, welche ſonſt nur mit der diſtributiven Einheit beſchäftigt ſind.

Ich behaupte demnach: die transſcendentalen Ideen ſind niemals von conſtitutivem Gebrauche, ſo, daß dadurch Begriffe gewiſſer Gegenſtände gegeben würden, und in dem Falle, daß man ſie ſo verſteht, ſind es bloß vernünftelnde

(dialectische) Begriffe. Dagegen aber haben sie einen vortreflichen und unentbehrlich nothwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einem Punct zusammenlaufen, der, ob er zwar nur eine Idee (focus imaginarius), d. i. ein Punct ist, aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er ganz außerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen. Nun entspringt uns zwar hieraus die Täuschung, als wenn diese Richtungslinien von einem Gegenstande selbst, der außer dem Felde empirischmöglicher Erkenntniß läge, ausgeschossen wären (so wie die Objecte hinter der Spiegelfläche gesehen werden), allein diese Illusion (welche man doch hindern kann, daß sie nicht betrügt), ist gleichwohl unentbehrlich nothwendig, wenn wir außer den Gegenständen, die uns vor Augen sind, auch diejenigen zugleich sehen wollen, die weit davon uns im Rücken liegen, d. i. wenn wir, in unserem Falle, den Verstand über jede gegebene Erfahrung (dem Theile der gesammten möglichen Erfahrung) hinaus, mithin auch zur größtmöglichen und äußersten Erweiterung abrichten wollen.

Uebersehen wir unsere Verstandeserkenntnisse in ihrem ganzen Umfange, so finden wir, daß dasjenige, was Vernunft ganz eigenthümlich darüber verfügt und zu Stande zu bringen sucht, das Systematische der Erkenntniß sey, d. i. der Zusammenhang derselben aus einem Princip. Diese Vernunfteinheit setzt jederzeit eine Idee voraus, nämlich die von der Form eines Ganzen der Erkenntniß, welches vor der bestimmten Erkenntniß der Theile vorhergeht und die Bedingungen enthält, jedem Theile seine Stelle und Verhältniß zu den übrigen a priori zu bestimmen. Diese Idee postulirt demnach vollständige Einheit der Verstandeserkenntniß, wodurch diese nicht bloß ein zufälliges Aggregat, sondern ein nach nothwendigen Gesetzen zusammenhängendes System wird. Man kann eigent-

lich nicht ſagen, daß dieſe Idee ein Begriff vom Objecte ſey, ſondern von der durchgängigen Einheit dieſer Begriffe, ſo fern dieſelbe dem Verſtande zur Regel dient. Dergleichen Vernunftbegriffe werden nicht aus der Natur geſchöpft, vielmehr befragen wir die Natur nach dieſen Ideen, und halten unſere Erkenntniß für mangelhaft, ſo lange ſie denſelben nicht adäquat iſt. Man geſteht: daß ſich ſchwerlich reine Erde, reines Waſſer, reine Luft ꝛc. finde. Gleichwohl hat man die Begriffe davon doch nöthig (die alſo, was die völlige Reinigkeit betrifft, nur in der Vernunft ihren Urſprung haben), um den Antheil, den jede dieſer Natururſachen an der Erſcheinung hat, gehörig zu beſtimmen, und ſo bringt man alle Materien auf die Erden (gleichſam die bloße Laſt), Salze und brennliche Weſen (als die Kraft), endlich auf Waſſer und Luft als Vehikeln (gleichſam Maſchinen, vermittelſt deren die vorigen wirken), um nach der Idee eines Mechanismus die chemiſchen Wirkungen der Materien unter einander zu erklären. Denn, wiewohl man ſich nicht wirklich ſo ausdrückt, ſo iſt doch ein ſolcher Einfluß der Vernunft auf die Eintheilungen der Naturforſcher ſehr leicht zu entdecken.

Wenn die Vernunft ein Vermögen iſt, das Beſondere aus dem Allgemeinen abzuleiten, ſo iſt entweder das Allgemeine ſchon an ſich gewiß und gegeben, und alsdenn erfodert es nur Urtheilskraft zur Subſumtion, und das Beſondere wird dadurch nothwendig beſtimmt. Dieſes will ich den apodictiſchen Gebrauch der Vernunft nennen. Oder das Allgemeine wird nur problematiſch angenommen, und iſt eine bloße Idee, das Beſondere iſt gewiß, aber die Allgemeinheit der Regel zu dieſer Folge iſt noch ein Problem; ſo werden mehrere beſondere Fälle, die insgeſammt gewiß ſind, an der Regel verſucht, ob ſie daraus fließen, und in dieſem Falle, wenn es den Anſchein hat, daß alle anzugebende beſondere Fälle daraus abfolgen, wird auf die Allgemeinheit der Regel, aus dieſer aber nachher auf alle Fälle, die auch an ſich nicht gegeben ſind, geſchloſſen.

Dieſen will ich den hypothetiſchen Gebrauch der Vernunft nennen.

Der hypothetiſche Gebrauch der Vernunft aus gewissen Gründe gelegten Ideen, als problematiſcher Begriffe, iſt an sich gentlich nicht constitutiv, nämlich nicht ſo beſchaffen, daß dadurch, wenn man nach aller Strenge urtheilen will, die Wahrheit der allgemeinen Regel, die als Hypotheſe angenommen worden, folge; denn wie will man alle mögliche Folgen wiſſen, die, indem ſie aus demſelben angenommenen Grundſatze folgen, ſeine Allgemeinheit beweiſen? Sondern er iſt nur regulativ, um dadurch, ſo weit als es möglich iſt, Einheit in die beſonderen Erkenntniſſe zu bringen, und die Regel dadurch der Allgemeinheit zu nähern.

Der hypothetiſche Vernunftgebrauch geht alſo auf die ſyſtematiſche Einheit der Verſtandeserkenntniſſe, diese aber iſt der Probirſtein der Wahrheit der Regeln. Umgekehrt iſt die ſyſtematiſche Einheit (als bloße Idee) lediglich nur projectirte Einheit, die man an ſich nicht als gegeben, ſondern nur als Problem anſehen muß; welche aber dazu dient, zu dem Mannigfaltigen und beſonderen Verſtandesgebrauche ein Principium zu finden, und dieſen dadurch auch über die Fälle, die nicht gegeben ſind, zu leiten und zuſammenhängend zu machen.

Man ſiehet aber hieraus nur, daß die ſyſtematiſche oder Vernunfteinheit der mannigfaltigen Verſtandeserkenntniß ein logiſches Princip ſey, um, da wo der Verſtand allein nicht zu Regeln hinlangt, ihm durch Ideen fortzuhelfen, und zugleich der Verſchiedenheit ſeiner Regeln Einhelligkeit unter einem Princip (ſyſtematiſche) und dadurch Zuſammenhang zu verſchaffen, ſo weit als es ſich thun läßt. Ob aber die Beſchaffenheit der Gegenſtände, oder die Natur des Verſtandes, der ſie als ſolche erkennt, an ſich zur ſyſtematiſchen Einheit beſtimmt ſey, und ob man dieſe a priori, auch ohne Rückſicht auf ein ſolches Intereſſe der Vernunft in gewiſſer Maaße poſtuliren, und alſo ſagen könne: alle mögliche Verſtandeserkenntniſſe (darunter die empiriſchen) haben Vernunfteinheit, und ſtehen unter ge-

meinſchaftlichen Principien, woraus ſie, unerachtet ihrer Verſchiedenheit, abgeleitet werden können; das würde ein transſcendentaler Grundſatz der Vernunft ſeyn, welcher die ſyſtematiſche Einheit nicht bloß ſubjectiv- und logiſch-, als Methode, ſondern objectiv-nothwendig machen würde.

Wir wollen dieſes durch einen Fall des Vernunftgebrauchs erläutern. Unter die verſchiedenen Arten von Einheit nach Begriffen des Verſtandes gehöret auch die der Cauſalität einer Subſtanz, welche Kraft genannt wird. Die verſchiedenen Erſcheinungen eben derſelben Subſtanz zeigen beym erſten Anblicke ſo viel Ungleichartigkeit, daß man daher anfänglich beynahe ſo vielerley Kräfte derſelben annehmen muß, als Wirkungen ſich hervorthun, wie in dem menſchlichen Gemüthe die Empfindung, Bewußtſeyn, Einbildung, Erinnerung, Witz, Unterſcheidungskraft, Luſt, Begierde u. ſ. w. Anfänglich gebietet eine logiſche Maxime dieſe anſcheinende Verſchiedenheit ſo viel als möglich dadurch zu verringern, daß man durch Vergleichung die verſteckte Identität entdecke, und nachſehe, ob nicht Einbildung, mit Bewußtſeyn verbunden, Erinnerung, Witz, Unterſcheidungskraft, vielleicht gar Verſtand und Vernunft ſey. Die Idee einer Grundkraft, von welcher aber die Logik gar nicht ausmittelt, ob es dergleichen gebe, iſt wenigſtens das Problem einer ſyſtematiſchen Vorſtellung der Mannigfaltigkeit von Kräften. Das logiſche Vernunftprincip erfordert dieſe Einheit ſo weit als möglich zu Stande zu bringen, und je mehr die Erſcheinungen der einen und andern Kraft unter ſich identiſch gefunden werden, deſto wahrſcheinlicher wird es, daß ſie nichts, als verſchiedene Aeußerungen einer und derſelben Kraft ſeyn, welche (comparativ) ihre Grundkraft heißen kann. Eben ſo verfährt man mit den übrigen.

Die comparativen Grundkräfte müſſen wiederum unter einander verglichen werden, um ſie dadurch, daß man ihre Einhelligkeit entdeckt, einer einzigen radicalen d. i. abſoluten Grundkraft nahe zu bringen. Dieſe Vernunft-

einheit aber ist bloß hypothetisch. Man behauptet nicht, daß eine solche in der That angetroffen werden müsse, sondern, daß man sie zu Gunsten der Vernunft, nämlich zu Errichtung gewisser Principien, für die mancherley Regeln, die die Erfahrung an die Hand geben mag, suchen, und wo es sich thun läßt, auf solche Weise systematische Einheit ins Erkenntniß bringen müsse.

Es zeigt sich aber, wenn man auf den transscendentalen Gebrauch des Verstandes Acht hat, daß diese Idee einer Grundkraft überhaupt, nicht bloß als Problem zum hypothetischen Gebrauche bestimmt sey, sondern objective Realität vorgebe, dadurch die systematische Einheit der mancherley Kräfte einer Substanz postuliret und ein apodictisches Vernunftprincip errichtet wird. Denn, ohne daß wir einmal die Einhelligkeit der mancherley Kräfte versucht haben, ja selbst wenn es uns nach allen Versuchen mißlingt, sie zu entdecken, setzen wir doch voraus: es werde eine solche anzutreffen seyn, und dieses nicht allein, wie in dem angeführten Falle, wegen der Einheit der Substanz, sondern, wo sogar viele, ob zwar in gewissem Grade gleichartige, angetroffen werden, wie an der Materie überhaupt, setzt die Vernunft systematische Einheit mannigfaltiger Kräfte voraus, da besondere Naturgesetze unter allgemeineren stehen, und die Ersparung der Principien nicht bloß ein ökonomischer Grundsatz der Vernunft, sondern inneres Gesetz der Natur wird.

In der That ist auch nicht abzusehen, wie ein logisches Princip der Vernunfteinheit der Regeln Statt finden könne, wenn nicht ein transscendentales vorausgesetzt würde, durch welches eine solche systematische Einheit, als den Objecten selbst anhängend, a priori als nothwendig angenommen wird. Denn mit welcher Befugniß kann die Vernunft im logischen Gebrauche verlangen, die Mannigfaltigkeit der Kräfte, welche uns die Natur zu erkennen giebt, als eine bloß versteckte Einheit zu behandeln, und sie aus irgend einer Grundkraft, so viel an ihr ist, abzuleiten, wenn es ihr frey stände zuzugeben, daß es eben so

wohl möglich sey, alle Kräfte wären ungleichartig, und die systematische Einheit ihrer Anleitung der Natur nicht gemäß? denn alsdenn würde sie gerade wider ihre Bestimmung verfahren, indem sie sich eine Idee zum Ziele setzte, die der Natureinrichtung ganz widerspräche. Auch kann man nicht sagen, sie habe zuvor von der zufälligen Beschaffenheit der Natur diese Einheit nach Principien der Vernunft abgenommen. Denn das Gesetz der Vernunft, sie zu suchen, ist nothwendig, weil wir ohne dasselbe gar keine Vernunft, ohne diese aber keinen zusammenhangenden Verstandesgebrauch, und in dessen Ermangelung kein zureichendes Merkmal empirischer Wahrheit haben würden, und wir also in Ansehung des letzteren die systematische Einheit der Natur durchaus als objectiv-gülig und nothwendig voraussetzen müssen.

Wir finden diese transscendentale Voraussetzung auch auf eine bewundernswürdige Weise in den Grundsätzen der Philosophen versteckt, wiewohl sie solche darin nicht immer erkannt, oder sich selbst gestanden haben. Daß alle Mannigfaltigkeiten einzelner Dinge die Identität der Art nicht ausschließen; daß die mancherley Arten nur als verschiedentliche Bestimmungen von wenigen Gattungen, diese aber von noch höheren Geschlechtern ꝛc. behandelt werden müssen; daß also eine gewisse systematische Einheit aller möglichen empirischen Begriffe, so fern sie von höheren und allgemeineren abgeleitet werden können, gesucht werden müsse; in eine Schulregel oder logisches Princip, ohne welches kein Gebrauch der Vernunft Statt fände, weil wir nur so fern vom Allgemeinen aufs Besondere schließen können, als allgemeine Eigenschaften der Dinge zum Grunde gelegt werden, unter denen die besonderen stehen.

Daß aber auch in der Natur eine solche Einhelligkeit angetroffen werde, setzen die Philosophen in der bekannten Schulregel voraus: daß man die Anfänge (Principien) nicht ohne Noth vervielfältigen müsse (entia praeter necessitatem non esse multiplicanda). Dadurch wird gesagt: daß die Natur der Dinge selbst zur Vernunfteinheit

Stoff darbiete, und die anscheinende unendliche Verschiedenheit dürfte uns nicht abhalten, hinter ihr Einheit der Grundeigenschaften zu vermuthen, von welchen die Mannigfaltigkeit nur durch mehrere Bestimmung abgeleitet werden kann. Dieser Einheit, ob sie gleich eine bloße Idee ist, ist man zu allen Zeiten so eifrig nachgegangen, daß man eher Ursache gefunden, die Begierde nach ihr zu mäßigen, als sie aufzumuntern. Es war schon viel, daß die Scheidekünstler alle Salze auf zwey Hauptgattungen, saure und laugenhafte, zurückführen konnten, sie versuchen sogar auch diesen Unterschied bloß als eine Varietät oder verschiedene Aeusserung eines und desselben Grundstoffs anzusehen. Die mancherley Arten von Erden (den Stoff der Steine und sogar der Metalle) hat man nach und nach auf drey, endlich auf zwey, zu bringen gesucht; allein damit noch nicht zufrieden, können sie sich des Gedankens nicht entschlagen, hinter diesen Varietäten dennoch eine einzige Gattung, ja wohl gar zu diesen und den Salzen ein gemeinschaftliches Princip zu vermuthen. Man möchte vielleicht glauben, dieses sey ein bloß ökonomischer Handgriff der Vernunft, um sich so viel als möglich Mühe zu ersparen, und ein hypothetischer Versuch, der, wenn er gelingt, dem vorausgesetzten Erklärungsgrunde eben durch diese Einheit Wahrscheinlichkeit giebt. Allein eine solche selbstsüchtige Absicht ist sehr leicht von der Idee zu unterscheiden, nach welcher jedermann voraussetzt, diese Vernunfteinheit sey der Natur selbst angemessen, und daß die Vernunft hier nicht bettele, sondern gebiete, obgleich ohne die Grenzen dieser Einheit bestimmen zu können.

Wäre unter den Erscheinungen, die sich uns darbieten, eine so große Verschiedenheit, ich will nicht sagen der Form (denn darin mögen sie einander ähnlich seyn), sondern dem Inhalte, d. i. Mannigfaltigkeit existirender Wesen nach, daß auch der allerschärfste menschliche Verstand durch Vergleichung der einen mit der anderen nicht die mindeste Aehnlichkeit ausfündig machen könnte (ein Fall, der sich wohl denken läßt), so würde das logische Gesetz der

Gattungen ganz und gar nicht Statt finden, und es würde ſelbſt kein Begriff von Gattung, oder irgend ein allgemeiner Begriff, ja ſogar kein Verſtand Statt finden, als der es lediglich mit ſolchen zu thun hat. Das logiſche Princip der Gattungen ſetzt alſo ein transſcendentales voraus, wenn es auf Natur (darunter ich hier nur Gegenſtände, die uns gegeben werden, verſtehe) angewandt werden ſoll. Nach demſelben wird in dem Mannigfaltigen einer möglichen Erfahrung nothwendig Gleichartigkeit vorausgeſetzt (ob wir gleich ihren Grad a priori nicht beſtimmen können), weil ohne dieſelbe keine empiriſche Begriffe, mithin keine Erfahrung möglich wäre.

Dem logiſchen Princip der Gattungen, welches Identität poſtulirt, ſteht ein anderes, nämlich das der Arten entgegen, welches Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheiten der Dinge, unerachtet ihrer Uebereinſtimmung unter derſelben Gattung, bedarf, und es dem Verſtande zur Vorſchrift macht, auf dieſe nicht weniger als auf jene aufmerkſam zu ſeyn. Dieſer Grundſatz (der Scharfſinnigkeit, oder des Unterſcheidungsvermögens) ſchränkt den Leichtſinn des erſten (des Witzes) ſehr ein, und die Vernunft zeigt hier ein doppeltes einander widerſtreitendes Intereſſe, einerſeits das Intereſſe des Umfanges (der Allgemeinheit) in Anſehung der Gattungen, andererſeits des Inhalts (der Beſtimmtheit), in Abſicht auf die Mannigfaltigkeit der Arten, weil der Verſtand im erſteren Falle zwar viel unter ſeinen Begriffen, im zweyten aber deſto mehr in denſelben denkt. Auch äußert ſich dieſes an der ſehr verſchiedenen Denkungsart der Naturforſcher, deren einige (die vorzüglich ſpeculativ ſind), der Ungleichartigkeit gleichſam feind, immer auf die Einheit der Gattung hinausſehen, die anderen (vorzüglich empiriſche Köpfe) die Natur unaufhörlich in ſo viel Mannigfaltigkeit zu ſpalten ſuchen, daß man beynahe die Hoffnung aufgeben müßte, ihre Erſcheinungen nach allgemeinen Principien zu beurtheilen.

Dieser letzteren Denkungsart liegt offenbar auch ein logisches Princip zum Grunde, welches die systematische Vollständigkeit aller Erkenntnisse zur Absicht hat, wenn ich, von der Gattung anhebend, zu dem Mannigfaltigen, das darunter enthalten seyn mag, herabsteige, und auf solche Weise dem System Ausbreitung, wie im ersteren Falle, da ich zur Gattung aufstieg, Einfalt zu verschaffen suche. Denn aus der Sphäre des Begriffs, der eine Gattung bezeichnet, ist eben so wenig, wie aus dem Raume, den Materie einnehmen kann, zu ersehen, wie weit die Theilung derselben gehen könne. Daher jede Gattung verschiedene Arten, diese aber verschiedene Unterarten erfodert, und, da keine der letzteren Statt findet, die nicht immer wiederum eine Sphäre (Umfang als conceptus communis) hätte, so verlangt die Vernunft in ihrer ganzen Erweiterung, daß keine Art als die unterste an sich selbst angesehen werde, weil, da sie doch immer ein Begriff ist, der nur das, was verschiedenen Dingen gemein ist, in sich enthält, dieser nicht durchgängig bestimmt, mithin auch nicht zunächst auf ein Individuum bezogen seyn könne, folglich jederzeit andere Begriffe, d. i. Unterarten, unter sich enthalten müsse. Dieses Gesetz der Specification könnte so ausgedrückt werden: entium varietates non temere esse minuendas.

Man sieht aber leicht, daß auch dieses logische Gesetz ohne Sinn und Anwendung seyn würde, läge nicht ein transscendentales Gesetz der Specification zum Grunde, welches zwar freylich nicht von den Dingen, die unsere Gegenstände werden können, eine wirkliche Unendlichkeit in Ansehung der Verschiedenheiten fodert; denn dazu giebt das logische Princip, als welches lediglich die Unbestimmtheit der logischen Sphäre in Ansehung der möglichen Eintheilung behauptet, keinen Anlaß; aber dennoch dem Verstande auferlegt, unter jeder Art, die uns vorkommt, Unterarten, und zu jeder Verschiedenheit kleinere Verschiedenheiten zu suchen. Denn, würde es keine niedere Begriffe geben, so gäbe es auch keine höhere. Nun

erkennt der Verſtand Alles nur durch Begriffe: folglich, ſo weit er in der Eintheilung reicht, niemals durch bloße Anſchauung, ſondern immer wiederum durch niedere Begriffe. Die Erkenntniß der Erſcheinungen in ihrer durchgängigen Beſtimmung (welche nur durch Verſtand möglich iſt) fodert eine unaufhörliche fortzuſetzende Specification ſeiner Begriffe, und einen Fortgang zu immer noch bleibenden Verſchiedenheiten, wovon in dem Begriffe der Art, und noch mehr dem der Gattung, abſtrahirt worden.

Auch kann dieſes Geſetz der Specification nicht von der Erfahrung entlehnt ſeyn; denn dieſe kann keine ſo weit gehende Eröffnungen geben. Die empiriſche Specification bleibt in der Unterſcheidung des Mannigfaltigen bald ſtehen, wenn ſie nicht durch das ſchon vorhergehende transſcendentale Geſetz der Specification, als ein Princip der Vernunft, geleitet worden, ſolche zu ſuchen, und ſie noch immer zu vermuthen, wenn ſie ſich gleich nicht den Sinnen offenbaret. Daß abſorbirende Erden nach verſchiedener Art (Kalk- und muriatiſche Erden) ſeyn, bedurfte zur Entdeckung eine zuvorkommende Regel der Vernunft, welche dem Verſtande es zur Aufgabe machte, die Verſchiedenheit zu ſuchen, indem ſie die Natur ſo reichhaltig vorausſetzte, ſie zu vermuthen. Denn wir haben eben ſowohl nur unter Vorausſetzung der Verſchiedenheiten in der Natur Verſtand, als unter der Bedingung, daß ihre Objecte Gleichartigkeit an ſich haben, weil eben die Mannigfaltigkeit desjenigen, was unter einem Begriff zuſammengefaßt werden kann, den Gebrauch dieſes Begriffs, und die Beſchäftigung des Verſtandes ausmacht.

Die Vernunft bereitet alſo dem Verſtande ſein Feld, 1. durch ein Princip der Gleichartigkeit des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen, 2. durch einen Grundſatz der Varietät des Gleichartigen unter niederen Arten; und um die ſyſtematiſche Einheit zu vollenden, fügt ſie 3. noch ein Geſetz der Affinität aller Begriffe hinzu, welches einen continuirlichen Uebergang von einer jeden Art zu jeder anderen durch ſtufenartiges Wachsthum der

Verschiedenheit gebieten. Wir können sie die Principien der Homogeneität, der Specification und der Continuität der Formen nennen. Das letztere entspringt dadurch, daß man die zwey ersteren vereinigt, nachdem man, sowohl im Aufsteigen zu höheren Gattungen, als im Herabsteigen zu niederen Arten, den systematischen Zusammenhang in der Idee vollendet hat; denn alsdenn sind alle Mannigfaltigkeiten unter einander verwandt, weil sie insgesammt durch alle Grade der erweiterten Bestimmung von einer einzigen obersten Gattung abstammen.

Man kann sich die systematische Einheit unter den logischen Principien auf folgende Art sinnlich machen. Man kann einen jeden Begriff als einen Punct ansehen, der als der Standpunct eines Zuschauers, seinen Horizont hat, d. i. eine Menge von Dingen, die aus demselben können vorgestellet und gleichsam überschauet werden. Innerhalb diesem Horizonte muß eine Menge von Puncten ins Unendliche angegeben werden können, deren jeder wiederum seinen engeren Gesichtskreis hat; d. i. jede Art enthält Unterarten, nach dem Princip der Specification, und der logische Horizont besteht nur aus kleineren Horizonten (Unterarten), nicht aber aus Puncten, die keinen Umfang haben (Individuen). Aber zu verschiedenen Horizonten, d. i. Gattungen, die aus eben so viel Begriffen bestimmt werden, läßt sich ein gemeinschaftlicher Horizont, darum man sie insgesamt als aus einem Mittelpuncte überschauet, gezogen denken, welcher die höhere Gattung ist, bis endlich die höchste Gattung der allgemeine und wahre Horizont ist, der aus dem Standpuncte des höchsten Begriffs bestimmt wird, und alle Mannigfaltigkeit, als Gattungen, Arten und Unterarten, unter sich befaßt.

Zu diesem höchsten Standpuncte führt mich das Gesetz der Homogeneität, zu allen niedrigen und deren größter Varietät das Gesetz der Specification. Da aber auf solche Weise in dem ganzen Umfange aller möglichen Begriffe nichts Leeres ist, und außer denselben nichts angetroffen werden kann, so entspringt aus der Voraussetzung jenes

allgemeinen Geſichtskreiſes und der durchgängigen Eintheilung deſſelben der Grundſatz: non datur vacuum formarum, d. i. es giebt nicht verſchiedene urſprüngliche und erſte Gattungen, die gleichſam iſolirt und von einander (durch einen leeren Zwiſchenraum) getrennet wären, ſondern alle mannigfaltige Gattungen ſind nur Abtheilungen einer einzigen oberſten und allgemeinen Gattung; und aus dieſem Grundſatze deſſen unmittelbare Folge: datur continuum formarum, d. i. alle Verſchiedenheiten der Arten grenzen an einander und erlauben keinen Uebergang zu einander durch einen Sprung, ſondern nur durch alle kleinere Grade des Unterſchiedes, dadurch man von einer zu der anderen gelangen kann; mit einem Worte, es giebt keine Arten oder Unterarten; die einander (im Begriffe der Vernunft) die nächſten wären, ſondern es ſind noch immer Zwiſchenarten möglich, deren Unterſchied von der erſten und zweyten kleiner iſt, als dieſer ihr Unterſchied von einander.

Das erſte Geſetz alſo verhütet die Ausſchweifung in die Mannigfaltigkeit verſchiedener urſprünglichen Gattungen, und empfiehlt die Gleichartigkeit; das zweyte ſchränkt dagegen dieſe Neigung zur Einhelligkeit wiederum ein, und gebietet Unterſcheidung der Unterarten, bevor man ſich mit ſeinem allgemeinen Begriffe zu den Individuen wende. Das dritte vereinigt jene beyde, indem ſie bey der höchſten Mannigfaltigkeit dennoch die Gleichartigkeit durch den ſtufenartigen Uebergang von einer Species zur anderen vorſchreibt, welches eine Art von Verwandtſchaft der verſchiedenen Zweige anzeigt, in ſo fern ſie insgeſammt aus einem Stamme entſproſſen ſind.

Dieſes logiſche Geſetz des continui specierum (formarum logicarum) ſetzt aber ein transſcendentales voraus (lex continui in natura), ohne welches der Gebrauch des Verſtandes durch jene Vorſchrift nur irre geleitet werden würde, in dem ſie vielleicht einen der Natur gerade entgegengeſetzten Weg nehmen würde. Es muß alſo dieſes Geſetz auf reinen transſcendentalen und nicht empiri-

ſchen Gründen beruhen. Denn in dem letztern Falle würde es ſpäter kommen, als die Syſteme; es hat aber eigentlich das Syſtematiſche der Naturerkenntniß zuerſt hervorgebracht. Es ſind hinter dieſen Geſetzen auch nicht eine Abſichten auf eine mit ihnen, als bloßen Verſuchen, anzuſtellende Probe verborgen, obwohl freylich dieſer Zuſammenhang, wo er zutrifft, einen mächtigen Grund abgiebt, die hypothetiſch ausgedachte Einheit für gegründet zu halten, und ſie alſo auch in dieſer Abſicht ihren Nutzen haben, ſondern man ſieht es ihnen deutlich an, daß ſie die Sparſamkeit der Grundurſachen, die Mannigfaltigkeit der Wirkungen, und eine daher rührende Verwandtſchaft der Glieder der Natur an ſich ſelbſt für vernunftmäßig und der Natur angemeſſen urtheilen, und dieſe Grundſätze alſo direct und nicht bloß als Handgriffe der Methode ihre Empfehlung bey ſich führen.

Man ſiehet aber leicht, daß dieſe Continuität der Formen eine bloße Idee ſey, der ein congruirender Gegenſtand in der Erfahrung gar nicht angewieſen werden kann, nicht allein um deswillen, weil die Species in der Natur wirklich abgetheilt ſind, und daher an ſich ein quantum discretum ausmachen müſſen, und, wenn der ſtufenartige Fortgang in der Verwandtſchaft derſelben continuirlich wäre, ſie auch eine wahre Unendlichkeit der Zwiſchenglieder, die innerhalb zweyer gegebenen Arten lägen, enthalten müßte, welches unmöglich iſt: ſondern auch, weil wir von dieſem Geſetz gar keinen beſtimmten empiriſchen Gebrauch machen können, indem dadurch nicht das geringſte Merkmal der Affinität gezeigt wird, nach welchem und wie weit wir die Gradfolge ihrer Verſchiedenheit zu ſuchen, ſondern nichts weiter, als eine allgemeine Anzeige, daß wir ſie zu ſuchen haben.

Wenn wir die jetzt angeführten Principien ihrer Ordnung nach verſetzen, um ſie dem Erfahrungsgebrauch gemäß zu ſtellen, ſo würden die Principien der ſyſtematiſchen Einheit etwa ſo ſtehen: Mannigfaltigkeit, Verwandtſchaft und Einheit, jede derſelben aber

als Ideen im höchſten Grade ihrer Vollſtändigkeit genommen. Die Vernunft ſetzt die Verſtandeserkenntniſſe voraus, die zunächſt auf Erfahrung angewandt werden, und ſucht ihre Einheit nach Ideen, die viel weiter geht, als Erfahrung reichen kann. Die Verwandtſchaft des Mannigfaltigen, unbeſchadet ſeiner Verſchiedenheit, unter einem Princip der Einheit, betrifft nicht bloß die Dinge, ſondern weit mehr noch die bloßen Eigenſchaften und Kräfte der Dinge. Daher, wenn uns z. B. durch eine (noch nicht völlig berichtigte) Erfahrung der Lauf der Planeten als kreisförmig gegeben iſt, und wir finden Verſchiedenheiten, ſo vermuthen wir ſie in demjenigen, was den Cirkel nach einem beſtändigen Geſetze durch alle unendliche Zwiſchengrade, zu einer dieſer abweichenden Umläufe abändern kann, d. i. die Bewegungen der Planeten, die nicht Cirkel ſind, werden etwa deſſen Eigenſchaften mehr oder weniger nahe kommen, und fallen auf die Ellipſe. Die Cometen zeigen eine noch größere Verſchiedenheit ihrer Bahnen, da ſie (ſo weit Beobachtung reicht) nicht einmal im Kreiſe zurückkehren; allein wir rathen auf einen paraboliſchen Lauf, der doch mit der Ellipſis verwandt iſt, und, wenn die lange Achſe der letzteren, ſehr weit geſtreckt iſt, in allen unſeren Beobachtungen von ihr nicht unterſchieden werden kann. So kommen wir, nach Anleitung jener Principien, auf Einheit der Gattungen dieſer Bahnen in ihrer Geſtalt, dadurch aber weiter auf Einheit der Urſache aller Geſetze ihrer Bewegung (die Gravitation), von da wir nachher unſere Eroberungen ausdehnen, und auch alle Varietäten und ſcheinbare Abweichungen von jenen Regeln aus demſelben Princip zu erklären ſuchen, endlich gar mehr hinzufügen, als Erfahrung jemals beſtätigen kann, nämlich, uns nach den Regeln der Verwandtſchaft ſelbſt hyperboliſche Cometenbahnen zu denken, in welchen dieſe Körper ganz und gar unſere Sonnenwelt verlaſſen, und, indem ſie von Sonne zu Sonne gehen, die entfernteren Theile eines für uns unbegrenzten Weltſyſtems, das durch eine und dieſelbe bewegende Kraft zuſammenhängt, in ihrem Laufe vereinigen.

Was bey diesen Principien merkwürdig ist, und uns auch allein beschäftigt, ist dieses: daß sie transscendental zu seyn scheinen, und, ob sie gleich bloße Ideen zur Befolgung des empirischen Gebrauchs der Vernunft enthalten, denen der letztere nur gleichsam asymptotisch, d. i. bloß annähernd folgen kann, ohne sie jemals zu erreichen, sie gleichwohl, als synthetische Sätze a priori, objective, aber unbestimmte Gültigkeit haben, und zur Regel möglicher Erfahrung dienen, auch wirklich in Bearbeitung derselben, als heuristische Grundsätze, mit gutem Glücke gebraucht werden, ohne daß man doch eine transscendentale Deduction derselben zu Stande bringen kann, welches, wie oben bewiesen worden, in Ansehung der Ideen jederzeit unmöglich ist.

Wir haben in der transscendentalen Analytik unter den Grundsätzen des Verstandes die dynamische, als bloß regulative Principien der Anschauung, von den mathematischen, die in Ansehung der letzteren constitutiv sind, unterschieden. Diesem ungeachtet sind gedachte dynamische Gesetze allerdings constitutiv in Ansehung der Erfahrung, indem sie die Begriffe, ohne welche keine Erfahrung Statt findet, a priori möglich machen. Principien der reinen Vernunft können dagegen nicht einmal in Ansehung der empirischen Begriffe constitutiv seyn, weil ihnen kein correspondirendes Schema der Sinnlichkeit gegeben werden kann, und sie also keinen Gegenstand in concreto haben können. Wenn ich nun von einem solchen empirischen Gebrauch derselben, als constitutiver Grundsätze, abgehe, wie will ich ihnen dennoch einen regulativen Gebrauch, und mit demselben einige objective Gültigkeit sichern, und was kann derselbe für Bedeutung haben?

Der Verstand macht für die Vernunft eben so einen Gegenstand aus, als die Sinnlichkeit für den Verstand. Die Einheit aller möglichen empirischen Verstandeshandlungen systematisch zu machen, ist ein Geschäft der Vernunft, so wie der Verstand das Mannigfaltige der Erscheinungen durch Begriffe verknüpft und unter empirische Gesetze bringt. Die Verstandeshandlungen aber, ohne Sche-

mate der Sinnlichkeit, ſind unbeſtimmt; eben ſo iſt die Vernunfteinheit auch in Anſehung der Bedingungen, unter denen, und des Grades, wie weit der Verſtand ſeine Begriffe ſyſtematiſch verbinden ſoll, an ſich ſelbſt unbeſtimmt. Allein, obgleich für die durchgängige ſyſtematiſche Einheit aller Verſtandesbegriffe kein Schema in der Anſchauung ausfündig gemacht werden kann, ſo kann und muß doch ein Analogon eines ſolchen Schema gegeben werden, welches die Idee des Maximum der Abtheilung und der Vereinigung der Verſtandeserkenntniß in einem Princip iſt. Denn das Größeſte und Abſolut-Vollſtändige läßt ſich beſtimmt gedenken, weil alle reſtringirende Bedingungen, welche unbeſtimmte Mannigfaltigkeit geben, weggelaſſen werden. Alſo iſt die Idee der Vernunft ein Analogon von einem Schema der Sinnlichkeit, aber mit dem Unterſchiede, daß die Anwendung der Verſtandesbegriffe auf das Schema der Vernunft nicht eben ſo eine Erkenntniß des Gegenſtandes ſelbſt iſt (wie bey der Anwendung der Categorien auf ihre ſinnliche Schemate), ſondern nur eine Regel oder Princip der ſyſtematiſchen Einheit alles Verſtandesgebrauchs. Da nun jeder Grundſatz, der dem Verſtande durchgängige Einheit ſeines Gebrauchs a priori feſtſetzt, auch, obzwar nur indirect, von dem Gegenſtande der Erfahrung gilt: ſo werden die Grundſätze der reinen Vernunft auch in Anſehung dieſes letzteren objective Realität haben, allein nicht um etwas an ihnen zu beſtimmen, ſondern nur um das Verfahren anzuzeigen, nach welchem der empiriſche und beſtimmte Erfahrungsgebrauch des Verſtandes mit ſich ſelbſt durchgängig und zuſammenſtimmend werden kann, dadurch, daß er mit dem Princip der durchgängigen Einheit, ſo viel als möglich, in Zuſammenhang gebracht, und davon abgeleitet wird.

Ich nenne alle ſubjective Grundſätze, die nicht von der Beſchaffenheit des Objects, ſondern dem Intereſſe der Vernunft, in Anſehung einer gewiſſen möglichen Vollkommenheit der Erkenntniß dieſes Objects hergenommen ſind, Maximen der Vernunft. So giebt es Maximen der

speculativen Vernunft, die lediglich auf dem speculativen Interesse derselben beruhen, ob es zwar scheinen mag, sie wären objective Principien.

Wenn bloß regulative Grundsätze als constitutiv betrachtet werden, so können sie als objective Principien widerstreitend seyn; betrachtet man sie aber bloß als Maximen, so ist kein wahrer Widerstreit, sondern bloß ein verschiedenes Interesse der Vernunft, welches die Trennung der Denkungsart verursacht. In der That hat die Vernunft nur ein einiges Interesse und der Streit ihrer Maximen ist nur eine Verschiedenheit und wechselseitige Einschränkung der Methoden, diesem Interesse ein Genüge zu thun.

Auf solche Weise vermag bey diesem Vernünftler mehr das Interesse der Mannigfaltigkeit (nach dem Princip der Specification), bey jenem aber das Interesse der Einheit (nach dem Princip der Aggregation). Ein jeder derselben glaubt sein Urtheil aus der Einsicht des Objects zu haben, und gründet es doch lediglich auf der größeren oder kleineren Anhänglichkeit an einen von beyden Grundsätzen, deren keine auf objectiven Gründen beruht, sondern nur auf dem Vernunftinteresse, und die daher besser Maximen als Principien genannt werden könnten. Wenn ich einsehende Männer mit einander wegen der Charakteristik der Menschen, der Thiere oder Pflanzen, ja selbst der Körper des Mineralreichs im Streite sehe, da die einen z. B. besondere und in der Abstammung gegründete Volkscharactere, oder auch entschiedene und erbliche Unterschiede der Familien, Racen u. s. w., annehmen, andere dagegen ihren Sinn darauf setzen, daß die Natur in diesem Stücke ganz und gar einerley Anlagen gemacht habe, und aller Unterschied nur auf äußeren Zufälligkeiten beruhe, so darf ich nur die Beschaffenheit des Gegenstandes in Betrachtung ziehen, um zu begreifen, daß er für beyde viel zu tief verborgen liege, als daß sie aus Einsicht in die Natur des Objects sprechen könnten. Es ist nichts Anderes, als das zwiefache Interesse der Vernunft, davon dieser Theil das

Eine, jener das Andere zu Herzen nimmt, oder auch affectirt, mithin die Verſchiedenheit der Maximen der Naturmannigfaltigkeit, oder der Natureinheit, welche ſich gar wohl vereinigen laſſen, aber ſo lange ſie für objective Einſichten gehalten werden, nicht allein Streit, ſondern auch Hinderniſſe veranlaſſen, welche die Wahrheit lange aufhalten, bis ein Mittel gefunden wird, das ſtreitige Intereſſe zu vereinigen, und die Vernunft hierüber zufrieden zu ſtellen.

Eben ſo iſt es mit der Behauptung oder Anfechtung des ſo berufenen, von Leibnitz in Gang gebrachten und durch Bonnet trefflich aufgeſtutzten Geſetzes der continuirlichen Stufenleiter der Geſchöpfe bewandt, welche nichts als eine Befolgung des auf dem Intereſſe der Vernunft beruhenden Grundſatzes der Affinität iſt; denn Beobachtung und Einſicht in die Einrichtung der Natur konnte es gar nicht als objective Behauptung an die Hand geben. Die Sproſſen einer ſolchen Leiter, ſo wie ſie uns Erfahrung angeben kann, ſtehen viel zu weit aus einander, und unſere vermeintlich kleine Unterſchiede ſind gemeiniglich in der Natur ſelbſt ſo weite Klüfte, daß auf ſolche Beobachtungen (vornehmlich bey einer großen Mannigfaltigkeit von Dingen, da es immer leicht ſeyn muß, gewiſſe Aehnlichkeiten und Annäherungen zu finden) als Abſichten der Natur gar nichts zu rechnen iſt. Dagegen iſt die Methode, nach einem ſolchen Princip Ordnung in der Natur aufzuſuchen, und die Maxime, eine ſolche, obzwar unbeſtimmt, wo, oder wie weit, in einer Natur überhaupt als gegründet anzuſehen, allerdings ein rechtmäßiges und treffliches regulatives Princip der Vernunft; welches aber, als ein ſolches, viel weiter geht, als daß Erfahrung oder Beobachtung ihr gleichkommen könnte, doch ohne etwas zu beſtimmen, ſondern ihr nur zur ſyſtematiſchen Einheit den Weg vorzuzeichnen.

Von der
Endabsicht der natürlichen Dialectik der menschlichen Vernunft.

Die Ideen der reinen Vernunft können nimmermehr an sich selbst dialectisch seyn, sondern ihr bloßer Mißbrauch muß es allein machen, daß uns von ihnen ein trüglicher Schein entspringt; denn sie sind uns durch die Natur unserer Vernunft angegeben, und dieser oberste Gerichtshof aller Rechte und Ansprüche unserer Speculation kann unmöglich selbst ursprüngliche Täuschungen und Blendwerke enthalten. Vermuthlich werden sie also ihre gute und zweckmäßige Bestimmung in der Naturanlage unserer Vernunft haben. Der Pöbel der Vernünftler schreyt aber, wie gewöhnlich über Ungereimtheit und Widersprüche, und schmähet auf die Regierung, in deren innerste Plane er nicht zu dringen vermag, deren wohlthätigen Einflüssen er auch selbst seine Erhaltung und so gar die Cultur verdanken sollte, die ihn in den Stand setzt, sie zu tadeln und zu verurtheilen.

Man kann sich eines Begriffs a priori mit keiner Sicherheit bedienen, ohne seine transscendentale Deduction zu Stande gebracht zu haben. Die Ideen der reinen Vernunft verstatten zwar keine Deduction von der Art, als die Categorien; sollen sie aber im mindesten einige, wenn auch nur unbestimmte, objective Gültigkeit haben, und nicht bloß leere Gedankendinge (entia rationis ratiocinantis) vorstellen, so muß durchaus eine Deduction derselben möglich seyn, gesetzt, daß sie auch von derjenigen weit abweiche, die man mit den Categorien vornehmen kann. Das ist die Vollendung des critischen Geschäftes der reinen Vernunft, und dieses wollen wir jetzt übernehmen.

Es ist ein großer Unterschied, ob etwas meiner Vernunft als ein Gegenstand schlechthin, oder nur als ein Gegenstand in der Idee gegeben wird. In dem ersteren Falle gehen meine Begriffe dahin, den Gegenstand zu bestimmen; im zweyten ist es wirklich nur ein Schema,

dem direct kein Gegenſtand, auch nicht einmal hypothetiſch zugegeben wird, ſondern welches nur dazu dient, um andere Gegenſtände, vermittelſt der Beziehung auf dieſe Idee, nach ihrer ſyſtematiſchen Einheit, mithin indirect uns vorzuſtellen. So ſage ich, der Begriff einer höchſten Intelligenz iſt eine bloße Idee, d. i. ſeine objective Realität ſoll nicht darin beſtehen, daß er ſich geradezu auf einen Gegenſtand bezieht (denn in ſolcher Bedeutung würden wir ſeine objective Gültigkeit nich rechtfertigen können), ſondern er iſt nur ein nach Bedingungen der größten Vernunfteinheit geordnetes Schema, von dem Begriffe eines Dinges überhaupt, welches nur dazu dient, um die größte ſyſtematiſche Einheit im empiriſchen Gebrauche unſerer Vernunft zu erhalten, indem man den Gegenſtand der Erfahrung gleichſam von dem eingebildeten Gegenſtande dieſer Idee, als ſeinem Grunde, oder Urſache, ableitet. Alsdenn heißt es z. B. die Dinge der Welt müſſen ſo betrachtet werden, als ob ſie von einer höchſten Intelligenz ihr Daſeyn hätten. Auf ſolche Weiſe iſt die Idee eigentlich nur ein heuriſtiſcher und nicht oſtenſiver Begriff, und zeigt an, nicht wie ein Gegenſtand beſchaffen iſt, ſondern wie wir, unter der Leitung deſſelben, die Beſchaffenheit und Verknüpfung der Gegenſtände der Erfahrung überhaupt ſuchen ſollen. Wenn man nun zeigen kann, daß, obgleich die dreyerley transſcendentalen Ideen (pſychologiſche, cosmologiſche, und theologiſche) direct auf keinen ihnen correſpondirenden Gegenſtand und deſſen Beſtimmung bezogen werden, dennoch als Regeln des empiriſchen Gebrauchs der Vernunft unter Vorausſetzung eines ſolchen Gegenſtandes in der Idee auf ſyſtematiſche Einheit führen und die Erfahrungserkenntniß jederzeit erweitern, niemals aber derſelben zuwider ſeyn können: ſo iſt es eine nothwendige Maxime der Vernunft, nach dergleichen Ideen zu verfahren. Und dieſes iſt die transſcendentale Deduction aller Ideen der ſpeculativen Vernunft, nicht als conſtitutiver Principien der Erweiterung unſerer Erkenntniß über mehr Gegenſtände, als Erfahrung geben kann, ſondern als regula-

tiver Principien der systematischen Einheit des Mannigfaltigen der empirischen Erkenntniß überhaupt, welche dadurch in ihren eigenen Grenzen mehr angebauet und berichtigt wird, als es ohne solche Ideen durch den bloßen Gebrauch der Verstandesgrundsätze geschehen könnte.

Ich will dieses deutlicher machen. Wir wollen den genannten Ideen als Principien zu Folge erstlich (in der Psychologie) alle Erscheinungen, Handlungen und Empfänglichkeit unseres Gemüths an dem Leitfaden der inneren Erfahrung so verknüpfen, als ob dasselbe eine einfache Substanz wäre, die, mit persönlicher Identität, beharrlich (wenigstens im Leben) existirt, indessen daß ihre Zustände, zu welcher die des Körpers nur als äußere Bedingungen gehören, continuirlich wechseln. Wir müssen zweytens (in der Cosmologie) die Bedingungen, der inneren sowohl als der äußeren Naturerscheinungen, in einer solchen nirgend zu vollendenden Untersuchung verfolgen, als ob dieselbe an sich unendlich und ohne ein erstes oder oberstes Glied sey, obgleich wir darum, außerhalb aller Erscheinungen, die bloß intelligibelen ersten Gründe derselben nicht leugnen, aber sie doch niemals in den Zusammenhang der Naturerklärungen bringen dürfen, weil wir sie gar nicht kennen. Endlich und drittens müssen wir (in Ansehung der Theologie) Alles, was nur immer in den Zusammenhang der möglichen Erfahrung gehören mag, so betrachten, als ob diese eine absolute, aber durch und durch abhängige und immer noch innerhalb der Sinnenwelt bedingte Einheit ausmache, doch aber zugleich, als ob der Inbegriff aller Erscheinungen (die Sinnenwelt selbst) einen einzigen obersten und allgenugsamen Grund außer ihrem Umfange habe, nämlich eine gleichsam selbstständige ursprüngliche und schöpferische Vernunft, in Beziehung auf welche wir allen empirischen Gebrauch unserer Vernunft in seiner größten Erweiterung so richten, als ob die Gegenstände selbst aus jenem Urbilde aller Vernunft entsprungen wären; das heißt: nicht von einer einfachen denkenden Substanz die innern Erscheinungen der Seele, sondern

nach der Idee eines einfachen Weſens jene von einander ableiten; nicht von einer höchſten Intelligenz die Weltordnung und ſyſtematiſche Einheit derſelben ableiten, ſondern von der Idee einer höchſtweiſen Urſache die Regel hernehmen, nach welcher die Vernunft bey der Verknüpfung der Urſachen und Wirkungen in der Welt zu ihrer eigenen Befriedigung am beſten zu brauchen ſey.

Nun iſt nicht das Mindeſte, was uns hindert, dieſe Ideen auch als objectiv und hypoſtatiſch anzunehmen, außer allein die cosmologiſche, wo die Vernunft auf eine Antinomie ſtößt, wenn ſie ſolche zu Stande bringen will (die pſychologiſche und theologiſche enthalten dergleichen gar nicht). Denn ein Widerſpruch iſt in ihnen nicht, wie ſollte uns daher jemand ihre objective Realität beſtreiten können, da er von ihrer Möglichkeit eben ſo wenig weiß, um ſie zu verneinen, als wir, um ſie zu bejahen. Gleichwohl iſts, um etwas anzunehmen, noch nicht genug, daß keine poſitive Hinderniß dawider iſt, und es kann uns nicht erlaubt ſeyn, Gedankenweſen, welche alle unſere Begriffe überſteigen, obgleich keinem widerſprechen, auf den bloßen Credit der ihr Geſchäft gern vollendenden ſpeculativen Vernunft, als wirkliche und beſtimmte Gegenſtände einzuführen. Alſo ſollen ſie an ſich ſelbſt nicht angenommen werden, ſondern nur ihre Realität, als eines Schema des regulativen Princips der ſyſtematiſchen Einheit aller Naturerkenntniß, gelten, mithin ſollen ſie nur als Analoga von wirklichen Dingen, aber nicht als ſolche an ſich ſelbſt zum Grunde gelegt werden. Wir heben von dem Gegenſtande der Idee die Bedingungen auf, welche unſeren Verſtandesbegriff einſchränken, die aber es auch allein möglich machen, daß wir von irgend einem Dinge einen beſtimmten Begriff haben können. Und nun denken wir uns ein Etwas, wovon wir, was es an ſich ſelbſt ſey, gar keinen Begiff haben, aber wovon wir uns doch ein Verhältniß zu dem Inbegriffe der Erſcheinungen denken, das demjenigen analogiſch iſt, welches die Erſcheinungen unter einander haben.

Wenn wir demnach solche idealische Wesen annehmen, so erweitern wir eigentlich nicht unsre Erkenntniß über die Objecte möglicher Erfahrung, sondern nur die empirische Einheit der letzteren, durch die systematische Einheit, wozu uns die Idee das Schema giebt, welche mithin nicht als constitutives, sondern bloß als regulatives Princip gilt. Denn, daß wir ein der Idee correspondirendes Ding, ein Etwas, oder wirkliches Wesen setzen, dadurch ist nicht gesagt, wir wollen unsere Erkenntniß der Dinge mit transscendentalen Begriffen erweitern; denn dieses Wesen wird nur in der Idee und nicht an sich selbst zum Grunde gelegt, mithin nur um die systematische Einheit auszudrücken, die uns zur Richtschnur des empirischen Gebrauchs der Vernunft dienen soll, ohne doch etwas darüber auszumachen, was der Grund dieser Einheit, oder die innere Eigenschaft eines solchen Wesens sey, auf welchem, als Ursache, sie beruhe.

So ist der transscendentale und einzige bestimmte Begriff, den uns die bloß speculative Vernunft von Gott giebt, im genauesten Verstande deistisch, d. i. die Vernunft giebt nicht einmal die objective Gültigkeit eines solchen Begriffs, sondern nur die Idee von etwas an die Hand, worauf alle empirische Realität ihre höchste und nothwendige Einheit gründet, und welches wir uns nicht anders, als nach der Analogie einer wirklichen Substanz, welche nach Vernunftgesetzen die Ursache aller Dinge sey, denken können, wofern wir es ja unternehmen, es überall als einen besonderen Gegenstand zu denken, und nicht lieber, mit der bloßen Idee des regulativen Princips der Vernunft zufrieden, die Vollendung aller Bedingungen des Denkens, als überschwenglich für den menschlichen Verstand, bey Seite setzen wollen, welches aber mit der Absicht einer vollkommenen systematischen Einheit in unserem Erkenntniß, der wenigstens die Vernunft keine Schranken setzt, nicht zusammen bestehen kann.

Daher geschieht's nun, daß, wenn ich ein göttliches Wesen annehme, ich zwar weder von der inneren Mög-

lichkeit ſeiner höchſten Vollkommenheit, noch der Nothwendigkeit ſeines Daſeyns, den mindeſten Begriff habe, aber alsdenn doch allen anderen Fragen, die das Zufällige betreffen, ein Genüge thun kann, und der Vernunft die vollkommenſte Befriedigung in Anſehung der nachzuforſchenden größten Einheit in ihrem empiriſchen Gebrauche, aber nicht in Anſehung dieſer Vorausſetzung ſelbſt, verſchaffen kann; welches beweiſet, daß ihr ſpeculatives Intereſſe und nicht ihre Einſicht ſie berechtige, von einem Puncte, der ſo weit über ihre Sphäre liegt, auszugehen, um daraus ihre Gegenſtände in einem vollſtändigen Ganzen zu betrachten.

Hier zeigt ſich nun ein Unterſchied der Denkungsart, bey einer und derſelben Vorausſetzung, der ziemlich ſubtil, aber gleichwohl in der Transſcendentalphiloſophie von großer Wichtigkeit iſt. Ich kann genugſamen Grund haben, etwas relativ anzunehmen (suppositio relativa), ohne doch befugt zu ſeyn, es ſchlechthin anzunehmen (suppositio absoluta). Dieſe Unterſcheidung trifft zu, wenn es bloß um ein regulatives Princip zu thun iſt, wovon wir zwar die Nothwendigkeit an ſich ſelbſt, aber nicht den Quell derſelben erkennen, und dazu wir einen oberſten Grund bloß in der Abſicht annehmen, um deſto beſtimmter die Allgemeinheit des Princips zu denken, als z. B. wenn ich mir ein Weſen als exiſtirend denke, das einer bloßen und zwar transſcendentalen Idee correſpondirt. Denn, da kann ich das Daſeyn dieſes Dinges niemals an ſich ſelbſt annehmen, weil keine Begriffe, dadurch ich mir irgend einen Gegenſtand beſtimmt denken kann, dazu zulangen, und die Bedingungen der objectiven Gültigkeit meiner Begriffe durch die Idee ſelbſt ausgeſchloſſen ſind. Die Begriffe der Realität, der Subſtanz, der Cauſalität, ſelbſt die der Nothwendigkeit im Daſeyn, haben, außer dem Gebrauche, da ſie die empiriſche Erkenntniß eines Gegenſtandes möglich machen, gar keine Bedeutung, die irgend ein Object beſtimmete. Sie können alſo zwar zu Erklärung der Möglichkeit der Dinge in der Sinnenwelt, aber nicht

der Möglichkeit eines Weltganzen ſelbſt gebraucht werden, weil dieſer Erklärungsgrund außerhalb der Welt und mithin kein Gegenſtand einer möglichen Erfahrung ſeyn müßte. Nun kann ich gleichwohl ein ſolches unbegreifliches Weſen, den Gegenſtand einer bloßen Idee relative auf die Sinnenwelt, obgleich nicht an ſich ſelbſt, annehmen. Denn, wenn dem größtmöglichen empiriſchen Gebrauche meiner Vernunft eine Idee (der ſyſtematiſch-vollſtändigen Einheit, von der ich bald beſtimmter reden werde) zum Grunde liegt, die an ſich ſelbſt niemals adäquat in der Erfahrung kann dargeſtellt werden, ob ſie gleich, um die empiriſche Einheit dem höchſtmöglichen Grade zu nähern, unumgänglich nothwendig iſt, ſo werde ich nicht allein befugt, ſondern auch genöthigt ſeyn, dieſe Idee zu realiſiren, d. i. ihr einen wirklichen Gegenſtand zu ſetzen, aber nur als ein Etwas überhaupt, das ich an ſich ſelbſt gar nicht kenne, und dem ich nur, als einem Grunde jener ſyſtematiſchen Einheit, in Beziehung auf dieſe letztere ſolche Eigenſchaften gebe, als den Verſtandesbegriffen im empiriſchen Gebrauche analogiſch ſind. Ich werde mir alſo nach der Analogie der Realitäten in der Welt, der Subſtanzen, der Cauſalität und der Nothwendigkeit, ein Weſen denken, das alles dieſes in der höchſten Vollkommenheit beſitzt, und, indem dieſe Idee bloß auf meiner Vernunft beruht, dieſes Weſen als ſelbſtſtändige Vernunft, was durch Ideen der größten Harmonie und Einheit, Urſache vom Weltganzen iſt, denken können, ſo daß ich alle, die Idee einſchränkende, Bedingungen weglaſſe, lediglich um, unter dem Schutze eines ſolchen Urgrundes, ſyſtematiſche Einheit des Mannigfaltigen im Weltganzen, und, vermittelſt derſelben, den größtmöglichen empiriſchen Vernunftgebrauch möglich zu machen, indem ich alle Verbindungen ſo anſehe, als ob ſie Anordnungen einer höchſten Vernunft wären, von der die unſrige ein ſchwaches Nachbild iſt. Ich denke mir alsdenn dieſes höchſte Weſen durch lauter Begriffe, die eigentlich nur in der Sinnenwelt ihre Anwendung haben, da ich aber auch jene tranſſcendentale

Vorausſetzung zu keinem andern als relativen Gebrauch habe, nämlich, daß ſie das Subſtratum der größtmöglichen Erfahrungseinheit abgeben ſolle, ſo darf ich ein Weſen, das ich von der Welt unterſcheide, ganz wohl durch Eigenſchaften denken, die lediglich zur Sinnenwelt gehören. Denn ich verlange keinesweges, und bin auch nicht befugt es zu verlangen, dieſen Gegenſtand meiner Idee, nach dem, was er an ſich ſeyn mag, zu erkennen; denn dazu habe ich keine Begriffe, und ſelbſt die Begriffe von Realität, Subſtanz, Cauſalität, ja ſogar der Nothwendigkeit im Daſeyn verlieren alle Bedeutung, und ſind leere Titel zu Begriffen, ohne allen Inhalt, wenn ich mich außer dem Felde der Sinne damit hinauswage. Ich denke mir nur die Relation eines mir an ſich ganz unbekannten Weſens zur größten ſyſtematiſchen Einheit des Weltganzen, lediglich um es zum Schema des regulativen Prinzips des größtmöglichen empiriſchen Gebrauchs meiner Vernunft zu machen.

Werfen wir unſeren Blick nun auf den transſcendentalen Gegenſtand unſerer Idee, ſo ſehen wir, daß wir ſeine Wirklichkeit nach den Begriffen von Realität, Subſtanz, Cauſalität ꝛc. an ſich ſelbſt nicht vorausſetzen können, weil dieſe Begriffe auf etwas, das von der Sinnenwelt ganz unterſchieden iſt, nicht die mindeſte Anwendung haben. Alſo iſt die Suppoſition der Vernunft von einem höchſten Weſen, als oberſter Urſache, bloß relativ, zum Behuf der ſyſtematiſchen Einheit der Sinnenwelt gedacht, und ein bloßes Etwas in der Idee, wovon wir, was es an ſich ſey, keinen Begriff haben. Hiedurch erklärt ſich auch, woher wir zwar in Beziehung auf das, was exiſtirend den Sinnen gegeben iſt, der Idee eines an ſich nothwendigen Urweſens bedürfen, niemals aber von dieſem und ſeiner abſoluten Nothwendigkeit den mindeſten Begriff haben können.

Nunmehr können wir das Reſultat der ganzen transſcendentalen Dialectik deutlich vor Augen ſtellen, und die Endabſicht der Ideen der reinen Vernunft, die nur durch Mißverſtand der Unbehutſamkeit dialectiſch werden, genau

beſtimmen. Die reine Vernunft iſt in der That mit nichts als mit ſich ſelbſt beſchäftigt, und kann auch kein anderes Geſchäfte haben, weil ihr nicht die Gegenſtände zur Einheit des Erfahrungsbegriffs, ſondern die Verſtandeserkenntniſſe zur Einheit des Vernunftbegriffs, d. i. des Zuſammenhanges in einem Princip gegeben werden. Die Vernunfteinheit iſt die Einheit des Syſtems, und dieſe ſyſtematiſche Einheit dient der Vernunft nicht objectiv zu einem Grundſatze, um ſie über die Gegenſtände, ſondern ſubjectiv als Maxime, um ſie über alles mögliche, empiriſche Erkenntniß der Gegenſtände zu verbreiten. Gleichwohl befördert der ſyſtematiſche Zuſammenhang, den die Vernunft dem empiriſchen Verſtandesgebrauche geben kann, nicht allein deſſen Ausbreitung, ſondern bewährt auch zugleich die Richtigkeit deſſelben, und das Principium einer ſolchen ſyſtematiſchen Einheit iſt auch objectiv, aber auf unbeſtimmte Art (principium vagum), nicht als conſtitutives Princip, um etwas in Anſehung ſeines directen Gegenſtandes zu beſtimmen, ſondern um, als bloß regulativer Grundſatz und Maxime, den empiriſchen Gebrauch der Vernunft durch Eröffnung neuer Wege, die der Verſtand nicht kennt, ins Unendliche (Unbeſtimmte) zu befördern und zu befeſtigen, ohne dabey jemals den Geſetzen des empiriſchen Gebrauchs im Mindeſten zuwider zu ſeyn.

Die Vernunft kann aber dieſe ſyſtematiſche Einheit nicht anders denken, als daß ſie ihrer Idee zugleich einen Gegenſtand giebt, der aber durch keine Erfahrung gegeben werden kann; denn Erfahrung giebt niemals ein Beyſpiel vollkommener ſyſtematiſcher Einheit. Dieſes Vernunftweſen (ens rationis ratiocinatae) iſt nun zwar eine bloße Idee, und wird alſo nicht ſchlechthin und an ſich ſelbſt als etwas Wirkliches angenommen, ſondern nur problematiſch zum Grunde gelegt (weil wir es durch keine Verſtandesbegriffe erreichen können), um alle Verknüpfung der Dinge der Sinnenwelt ſo anzuſehen, als ob ſie in dieſem Vernunftweſen ihren Grund hätten, lediglich aber in der Abſicht, um darauf die ſyſtematiſche Einheit zu gründen, die

der Vernunft unentbehrlich, der empiriſchen Verſtandeserkenntniß aber auf alle Weiſe beförderlich und ihr gleichwohl niemals hinderlich ſeyn kann.

Mann verkennet ſogleich die Bedeutung dieſer Idee, wenn man ſie für die Behauptung, oder auch nur die Vorausſetzung einer wirklichen Sache hält, welcher man den Grund der ſyſtematiſchen Weltverfaſſung zuzuſchreiben gedächte; vielmehr läßt man es gänzlich unausgemacht, was der unſeren Begriffen ſich entziehende Grund derſelben an ſich für Beſchaffenheit habe, und ſetzet ſich nur eine Idee zum Geſichtspuncte, aus welchem einzig und allein man jene, der Vernunft ſo weſentliche und dem Verſtande ſo heilſame, Einheit verbreiten kann; mit einem Worte: dieſes transſcendentale Ding iſt bloß das Schema jenes regulativen Princips, wodurch die Vernunft, ſo viel an ihr iſt, ſyſtematiſche Einheit über alle Erfahrung verbreitet.

Das erſte Object einer ſolchen Idee bin ich ſelbſt, bloß als denkende Natur (Seele) betrachtet. Will ich die Eigenſchaften, mit denen ein denkend Weſen an ſich exiſtirt, aufſuchen, ſo muß ich die Erfahrung befragen, und ſelbſt von allen Categorien kann ich keine auf dieſen Gegenſtand anwenden, als in ſofern das Schema derſelben in der ſinnlichen Anſchauung gegeben iſt. Hiemit gelange ich aber niemals zu einer ſyſtematiſchen Einheit aller Erſcheinungen des inneren Sinnes. Statt des Erfahrungsbegriffs alſo (von dem, was die Seele wirklich iſt), der uns nicht weit führen kann, nimmt die Vernunft den Begriff der empiriſchen Einheit alles Denkens, und macht dadurch, daß ſie dieſe Einheit unbedingt und urſprünglich denkt, aus demſelben einen Vernunftbegriff (Idee) von einer einfachen Subſtanz, die, an ſich ſelbſt unwandelbar (perſönlich identiſch), mit andern wirklichen Dingen außer ihr in Gemeinſchaft ſtehe; mit einem Worte: von einer einfachen ſelbſtſtändigen Intelligenz. Hiebey aber hat ſie nichts Anders vor Augen, als Principien der ſyſtematiſchen Einheit in Erklärung der Erſcheinungen der Seele, nämlich: alle Beſtimmungen, als in einem einigen Subjecte, alle Kräfte,

so viel möglich, als abgeleitet von einer einigen Grundkraft, allen Wechsel als gehörig zu den Zuständen eines und desselben beharrlichen Wesens zu betrachten, und alle Erscheinungen im Raume, als von den Handlungen des Denkens ganz unterschieden vorzustellen. Jene Einfachheit der Substanz ꝛc. sollte nur das Schema zu diesem regulativen Princip seyn, und wird nicht vorausgesetzt, als sey sie der wirkliche Grund der Seeleneigenschaften. Denn diese können auch auf ganz anderen Gründen beruhen, die wir gar nicht kennen, wie wir denn die Seele auch durch diese angenommene Prädicate eigentlich nicht an sich selbst erkennen könnten, wenn wir sie gleich von ihr schlechthin wollten gelten lassen, indem sie eine bloße Idee ausmachen, die in concreto gar nicht vorgestellet werden kann. Aus einer solchen psychologischen Idee kann nun nichts Andres als Vortheil entspringen, wenn man sich nur hütet, sie für etwas mehr als bloße Idee, d. i. bloß relativisch auf den systematischen Vernunftgebrauch in Ansehung der Erscheinungen unserer Seele, gelten zu lassen. Denn da mengen sich keine empirische Gesetze körperlicher Erscheinungen, die ganz von anderer Art sind, in die Erklärungen dessen, was bloß für den inneren Sinn gehöret; da werden keine windige Hypothesen, von Erzeugung, Zerstörung und Palingenesie der Seelen ꝛc. zugelassen; also wird die Betrachtung dieses Gegenstandes des inneren Sinnes ganz rein und unvermengt mit ungleichartigen Eigenschaften entgegestellet, überdem die Vernunftuntersuchung darauf gerichtet, die Erklärungsgründe in diesem Subjecte, so weit es möglich ist, auf ein einziges Princip hinauszuführen; welches alles durch ein solches Schema, als ob es ein wirkliches Wesen wäre, am besten, ja sogar einzig und allein bewirkt wird. Die psychologische Idee kann auch nichts Anders als das Schema eines regulativen Begriffs bedeuten. Denn, wollte ich auch nur fragen, ob die Seele nicht an sich geistiger Natur sey, so hätte diese Frage gar keinen Sinn. Denn durch einen solchen Begriff nehme ich nicht bloß die körperliche Natur, sondern überhaupt alle Natur

weg, d. i. alle Prädicate irgend einer möglichen Erfahrung, mithin alle Bedingungen, zu einem ſolchen Begriffe einen Gegenſtand zu denken, als welches doch einzig und allein macht, daß man ſagt, er habe einen Sinn.

Die zweyte regulative Idee der bloß ſpeculativen Vernunft, iſt der Weltbegriff überhaupt. Denn Natur iſt eigentlich nur das einzige gegebene Object, in Anſehung deſſen die Vernunft regulative Principien bedarf. Dieſe Natur iſt zwiefach, entweder die denkende, oder die körperliche Natur. Allein zu der letzteren, um ſie ihrer inneren Möglichkeit nach zu denken, d. i. die Anwendung der Categorien auf dieſelbe zu beſtimmen, bedürfen wir keiner Idee, d. i. einer die Erfahrung überſteigenden Vorſtellung; es iſt auch keine in Anſehung derſelben möglich, weil wir darin bloß durch ſinnliche Anſchauung geleitet werden, und nicht wie in dem pſychologiſchen Grundbegriffe (Ich), welcher eine gewiſſe Form des Denkens, nämlich die Einheit deſſelben, a priori enthält. Alſo bleibt uns für die reine Vernunft nichts übrig, als Natur überhaupt, und die Vollſtändigkeit der Bedingungen in derſelben nach irgend einem Princip. Die abſolute Totalität der Reihen dieſer Bedingungen, in der Ableitung ihrer Glieder, iſt eine Idee, die zwar im empiriſchen Gebrauche der Vernunft niemals völlig zu Stande kommen kann, aber doch zur Regel dient, wie wir in Anſehung derſelben verfahren ſollen, nämlich in der Erklärung gegebener Erſcheinungen (im Zurückgehen oder Aufſteigen) ſo, als ob die Reihe an ſich unendlich wäre, d. i. in indefinitum, aber wo die Vernunft ſelbſt als beſtimmende Urſache betrachtet wird (in der Freyheit), alſo bey practiſchen Principien, als ob wir nicht ein Object der Sinne, ſondern des reinen Verſtandes vor uns hätten, wo die Bedingungen nicht mehr in der Reihe der Erſcheinungen, ſondern außer derſelben geſetzt werden können, und die Reihe der Zuſtände angeſehen werden kann, als ob ſie ſchlechthin (durch eine intelligibele Urſache) angefangen würde; welches alles beweiſet, daß die cosmologiſchen Ideen nichts als regulative Principien, und weit da-

von entfernt sind, gleichsam constitutiv, eine wirkliche Totalität solcher Reihen zu setzen. Das übrige kann man an seinem Orte unter der Antinomie der reinen Vernunft suchen.

Die dritte Idee der reinen Vernunft, welche eine bloß relative Supposition eines Wesens enthält, als der einigen und allgenugsamen Ursache aller cosmologischen Reihen, ist der Vernunftbegriff von Gott. Den Gegenstand dieser Idee, haben wir nicht den mindesten Grund, schlechthin anzunehmen (an sich zu supponiren); denn was kann uns wohl dazu vermögen, oder auch nur berechtigen, ein Wesen von der höchsten Vollkommenheit, und als seiner Natur nach schlechthin nothwendig, aus dessen bloßen Begriffe an sich selbst zu glauben, oder zu behaupten, wäre es nicht die Welt, in Beziehung auf welche die Supposition allein nothwendig seyn kann; und da zeigt es sich klar, daß die Idee derselben, so wie alle speculative Ideen, nichts weiter sagen wolle, als daß die Vernunft gebiete, alle Verknüpfung der Welt nach Principien einer systematischen Einheit zu betrachten, mithin als ob sie insgesammt aus einem einzigen allbefassenden Wesen, als oberster und allgenugsamer Ursache, entsprungen wären. Hieraus ist klar, daß die Vernunft hiebey nichts als ihre eigene formale Regel in Erweiterung ihres empirischen Gebrauchs zur Absicht haben könne, niemals aber eine Erweiterung über alle Grenzen des empirischen Gebrauchs, folglich unter dieser Idee kein constitutives Princip ihres auf mögliche Erfahrung gerichteten Gebrauchs verborgen liege.

Die höchste formale Einheit, welche allein auf Vernunftbegriffen beruht, ist die zweckmäßige Einheit der Dinge, und das speculative Interesse der Vernunft macht es nothwendig, alle Anordnung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen wäre. Ein solches Princip eröffnet nämlich unserer auf das Feld der Erfahrungen angewandten Vernunft ganz neue Aussichten, nach theologischen Gesetzen die Dinge der Welt zu verknüpfen, und dadurch zu der

größ-

gröſsten ſyſtematiſchen Einheit derſelben zu gelangen. Die Vorausſetzung einer oberſten Intelligenz, als der alleinigen Urſache des Weltganzen, aber freylich bloß in der Idee, kann alſo jederzeit der Vernunft nutzen und dabey doch niemals ſchaden. Denn, wenn wir in Anſehung der Figur der Erde (der runden, doch etwas abgeplatteten) *), der Gebirge und Meere ꝛc. lauter weiſe Abſichten eines Urhebers zum voraus annehmen, ſo können wir auf dieſem Wege eine Menge von Entdeckungen machen. Bleiben wir nun bey dieſer Vorausſetzung, als einem bloß regulativen Princip, ſo kann ſelbſt der Irrthum uns nicht ſchaden. Denn es kann allenfalls daraus nichts weiter folgen, als daß, wo wir einen teleologiſchen Zuſammenhang (nexus finalis) erwarteten, ein bloß mechaniſcher oder phyſiſcher (nexus effectivus)) angetroffen werde, wodurch wir, in einem ſolchen Falle, nur eine Einheit mehr vermiſſen, aber nicht die Vernunfteinheit in ihrem empiriſchen Gebrauche verderben. Aber ſogar dieſer Querſtrich kann das Geſetz ſelbſt in allgemeiner und theologiſcher Abſicht überhaupt nicht treffen. Denn, ob zwar ein Zergliederer eines Irrthumes überführt werden kann, wenn er irgend ein Gliedmaaß eines thieriſchen Körpers auf einen Zweck bezieht, von welchem man deutlich zeigen kann, daß er daraus nicht erfolge: ſo iſt es doch gänzlich unmöglich, in einem Falle zu beweiſen, daß eine Natureinrichtung, es mag ſeyn welche es wolle, ganz und gar keinen Zweck habe. Daher erweitert auch die Phyſiologie (der Aerzte) ihre ſehr eingeſchränkte empiriſche Kenntniß von den Zwecken des Glieder-

*) Der Vortheil, den eine kugelichte Erdgeſtalt ſchafft, iſt bekannt genug; aber wenige wiſſen, daß ihre Abplattung, als eines Sphäroids, es allein hindert, daß nicht die Hervorragungen des feſten Landes, oder auch kleinerer, vielleicht durch Erdbeben aufgeworfener Berge, die Achſe der Erde continuirlich und in nicht eben langer Zeit anſehnlich verrücken, wäre nicht die Aufſchwellung der Erde unter der Linie ein ſo gewaltiger Berg, den der Schwung jedes andern Berges niemals merklich aus ſeiner Lage in Anſehung der Achſe bringen kann. Und doch erklärt man dieſe weiſe Anſtalt ohne Bedenken aus dem Gleichgewicht der ehmals flüſſigen Erdmaſſe.

baues eines organischen Körpers durch einen Grundsatz, welchen bloß reine Vernunft eingab, so weit, daß man darin ganz dreist und zugleich mit aller Verständigen Einstimmung annimmt, es habe Alles an dem Thiere seinen Nutzen und gute Absicht; welche Voraussetzung, wenn sie constitutiv seyn sollte, viel weiter geht, als uns bisherige Beobachtung berechtigen kann; woraus denn zu ersehen ist, daß sie nichts als ein regulatives Princip der Vernunft sey, um zur höchsten systematischen Einheit, vermittelst der Idee der zweckmäßigen Causalität der obersten Weltursache, und, als ob diese, als höchste Intelligenz, nach der weisesten Absicht die Ursache von Allem sey, zu gelangen.

Gehen wir aber von dieser Restriction der Idee auf den bloß regulativen Gebrauch ab, so wird die Vernunft auf mancherley Weise irre geführt, indem sie alsdenn den Boden der Erfahrung, der doch die Merkzeichen ihres Ganges enthalten muß, verläßt, und sich über denselben zu dem Unbegreiflichen und Unerforschlichen hinwagt, über dessen Höhe sie nothwendig schwindlig wird, weil sie sich aus dem Standpuncte desselben von allem mit der Erfahrung stimmigen Gebrauch gänzlich abgeschnitten sieht.

Der erste Fehler, der daraus entspringt, daß man die Idee eines höchsten Wesens nicht bloß regulativ, sondern (welches der Natur einer Idee zuwider ist) constitutiv braucht, ist die faule Vernunft (ignava ratio) *). Man kann jeden Grundsatz so nennen, welcher macht, daß man seine Naturuntersuchung, wo es auch sey, für schlechthin vollendet ansieht, und die Vernunft sich also zur Ruhe begiebt, als ob sie ihr Geschäfte völlig ausgerichtet habe. Daher selbst die psychologische Idee, wenn sie als ein

*) So nannten die alten Dialectiker einen Trugschluß, der so lautete: Wenn es dein Schicksal mit sich bringt, du sollst von dieser Krankheit genesen, so wird es geschehen, du magst einen Arzt brauchen, oder nicht. Cicero sagt, daß diese Art zu schließen ihren Namen daher habe, daß, wenn man ihr folgt, gar kein Gebrauch der Vernunft im Leben übrig bleibe. Dieses ist die Ursache, warum ich das sophistische Argument der reinen Vernunft mit demselben Namen belege.

conſtitutives Princip für die Erklärung der Erſcheinungen unſerer Seele, und hernach gar, zur Erweiterung unſerer Erkenntniß dieſes Subjects, noch über alle Erfahrung hinaus (ihren Zuſtand nach dem Tode) gebraucht wird, es der Vernunft zwar ſehr bequem macht, aber auch allen Naturgebrauch derſelben nach der Leitung der Erfahrung ganz verdirbt und zu Grunde richtet. So erklärt der dogmatiſche Spiritualiſt die durch allen Wechſel der Zuſtände unveränderte beſtehende Einheit der Perſon aus der Einheit der denkenden Subſtanz, die er in dem Ich unmittelbar wahrzunehmen glaubt, das Intereſſe, was wir an Dingen nehmen, die ſich allererſt nach unſerem Tode zutragen ſollen, aus dem Bewußtſeyn der immateriellen Natur unſeres denkenden Subjects ꝛc. und überhebt ſich aller Naturunterſuchung der Urſache dieſer unſerer inneren Erſcheinungen aus phyſiſchen Erklärungsgründen, indem er gleichſam durch den Machtſpruch einer transſcendenten Vernunft die immanenten Erkenntnißquellen der Erfahrung, zum Behuf ſeiner Gemächlichkeit, aber mit Einbuße aller Einſicht, vorbeygeht. Noch deutlicher fällt dieſe nachtheilige Folge bey dem Dogmatism unſerer Idee von einer höchſten Intelligenz und dem darauf fälſchlich gegründeten theologiſchen Syſtem der Natur (Phyſicotheologie) in die Augen. Denn da dienen alle ſich in der Natur zeigende, oft nur von uns ſelbſt dazu gemachte Zwecke dazu, es uns in der Erforſchung der Urſachen recht bequem zu machen, nämlich anſtatt ſie in den allgemeinen Geſetzen des Mechanismus der Materie zu ſuchen, ſich geradezu auf den unerforſchlichen Rathſchluß der höchſten Weisheit zu berufen, und die Vernunftbemühung alsdenn für vollendet anzuſehen, wenn man ſich ihres Gebrauchs überhebt, der doch nirgend einen Leitfaden findet, als wo ihn uns die Ordnung der Natur und die Reihe der Veränderungen, nach ihren inneren und allgemeinern Geſetzen, an die Hand giebt. Dieſer Fehler kann vermieden werden, wenn wir nicht bloß einige Naturſtücke, als z. B. die Vertheilung des feſten Landes, das Bauwerk deſſelben und die Beſchaf-

fenheit und Lage der Gebirge, oder wohl gar nur die Organisation im Gewächs- und Thierreiche aus dem Gesichtspuncte der Zwecke betrachten, sondern diese systematische Einheit der Natur, in Beziehung auf die Idee einer höchsten Intelligenz, ganz allgemein machen. Denn alsdenn legen wir eine Zweckmäßigkeit nach allgemeinen Gesetzen der Natur zum Grunde, von denen keine besondere Einrichtung ausgenommen, sondern nur mehr oder weniger kenntlich für uns ausgezeichnet worden, und haben ein regulatives Princip der systematischen Einheit einer teleologischen Verknüpfung, die wir aber nicht zum voraus bestimmen, sondern nur in Erwartung derselben die physisch-mechanische Verknüpfung nach allgemeinen Gesetzen verfolgen dürfen. Denn so allein kann das Princip der zweckmäßigen Einheit den Vernunftgebrauch in Ansehung der Erfahrung jederzeit erweitern, ohne ihm in irgend einem Falle Abbruch zu thun.

Der zweyte Fehler, der aus der Mißdeutung des gedachten Princips der systematischen Einheit entspringt, ist der der verkehrten Vernunft (perversa ratio, ὕστερον πρότερον rationis). Die Idee der systematischen Einheit sollte nur dazu dienen, um als regulatives Princip sie in der Verbindung der Dinge nach allgemeinen Naturgesetzen zu suchen, und, soweit sich etwas davon auf dem empirischen Wege antreffen läßt, um so viel auch zu glauben, daß man sich der Vollständigkeit ihres Gebrauchs genähert habe, ob man sie freylich niemals erreichen wird. Anstatt dessen kehrt man die Sache um, und fängt davon an, daß man die Wirklichkeit eines Princips der zweckmäßigen Einheit als hypostatisch zum Grunde legt, den Begriff einer solchen höchsten Intelligenz, weil er an sich gänzlich unerforschlich ist, anthropomorphistisch bestimmt, und denn der Natur Zwecke, gewaltsam und dictatorisch, aufdringt, anstatt sie, wie billig, auf dem Wege der physischen Nachforschung zu suchen, so daß nicht allein Teleologie, die bloß dazu dienen sollte, um die Natureinheit nach allgemeinen Gesetzen zu ergänzen, nun vielmehr de

hin wirkt, ſie aufzuheben, und die Vernunft ſich noch dazu ſelbſt um ihren Zweck bringt, nämlich das Daſeyn einer ſolchen intelligenten oberſten Urſache, nach dieſem, aus der Natur zu beweiſen. Denn, wenn man nicht die höchſte Zweckmäßigkeit in der Natur a priori, d. i. als zum Weſen derſelben gehörig, vorausſetzen kann, wie will man denn angewieſen ſeyn, ſie zu ſuchen und auf der Stufenleiter derſelben ſich der höchſten Vollkommenheit eines Urhebers, als einer ſchlechterdings nothwendigen, mithin a priori erkennbaren Vollkommenheit, zu nähern? Das regulative Princip verlangt, die ſyſtematiſche Einheit als Natureinheit, welche nicht bloß empiriſch erkannt, ſondern a priori, obzwar noch unbeſtimmt, vorausgeſetzt wird, ſchlechterdings, mithin als aus dem Weſen der Dinge folgend, vorauszuſetzen. Lege ich aber zuvor ein höchſtes ordnendes Weſen zum Grunde, ſo wird die Natureinheit in der That aufgehoben. Denn ſie iſt der Natur der Dinge ganz fremd und zufällig, und kann auch nicht aus allgemeinen Geſetzen derſelben erkannt werden. Daher entſpringt ein fehlerhafter Cirkel im Beweiſen, da man das vorausſetzt, was eigentlich hat bewieſen werden ſollen.

Das regulative Princip der ſyſtematiſchen Einheit der Natur für ein conſtitutives nehmen, und, was nur in der Idee zum Grunde des einhelligen Gebrauchs der Vernunft gelegt wird, als Urſache hypoſtatiſch vorausſetzen, heißt nur die Vernunft verwirren. Die Naturforſchung geht ihren Gang ganz allein an der Kette der Natururſachen nach allgemeinen Geſetzen derſelben, zwar nach der Idee eines Urhebers, aber nicht um die Zweckmäßigkeit, der ſie allerwärts nachgeht, von demſelben abzuleiten, ſondern ſein Daſeyn aus dieſer Zweckmäßigkeit, die in den Weſen der Naturdinge geſucht wird, wo möglich auch in den Weſen aller Dinge überhaupt, mithin als ſchlechthin nothwendig zu erkennen. Das Letztere mag nun gelingen oder nicht, ſo bleibt die Idee immer richtig, und eben ſowohl auch deren Gebrauch, wenn er auf die Bedingungen eines bloß regulativen Princips reſtringirt worden.

Vollständige zweckmäßige Einheit ist Vollkommenheit (schlechthin betrachtet). Wenn wir diese nicht in dem Wesen der Dinge, welche den ganzen Gegenstand der Erfahrung, d. i. aller unserer objectiv-gültigen Erkenntniß, ausmachen, mithin in allgemeinen und nothwendigen Naturgesetzen finden; wie wollen wir daraus gerade auf die Idee einer höchsten und schlechthin nothwendigen Vollkommenheit eines Urwesens schließen, welches der Ursprung aller Causalität ist? Die größte systematische, folglich auch die zweckmäßige Einheit ist die Schule und selbst die Grundlage der Möglichkeit des größten Gebrauchs der Menschenvernunft. Die Idee derselben ist also mit dem Wesen unserer Vernunft unzertrennlich verbunden. Eben dieselbe Idee ist also für uns gesetzgebend, und so ist es sehr natürlich, eine ihr correspondirende gesetzgebende Vernunft (intellectus archetypus) anzunehmen, von der alle systematische Einheit der Natur, als dem Gegenstande unserer Vernunft, abzuleiten sey.

Wir haben bey Gelegenheit der Antinomie der reinen Vernunft gesagt: daß alle Fragen, welche die reine Vernunft aufwirft, schlechterdings beantwortlich seyn müssen, und daß die Entschuldigung mit den Schranken unsers Erkenntniß, die in vielen Naturfragen eben so unvermeidlich als billig ist, hier nicht gestattet werden könne, weil uns hier nicht von der Natur der Dinge, sondern einzig durch die Natur der Vernunft und lediglich über ihre innere Einrichtung, die Fragen vorgelegt werden. Jetzt können wir diese dem ersten Anscheine nach kühne Behauptung in Ansehung der zwey Fragen, wobey die reine Vernunft das größtes Interesse hat, bestätigen, und dadurch unsere Betrachtung über die Dialectik derselben zur gänzlichen Vollendung bringen.

Fragt man denn also (in Absicht auf eine transscendentale Theologie) *) erstlich: ob es etwas von der Welt

*) Dasjenige, was ich schon vorher von der psychologischen Idee und deren eigentlichen Bestimmung, als Princips zum bloß regulativen Vernunftgebrauch, gesagt habe, überhebt mich der

Unterſchiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zuſammenhanges nach allgemeinen Geſetzen enthalte; ſo iſt die Antwort: ohne Zweifel. Denn die Welt iſt eine Summe von Erſcheinungen, es muß alſo irgend ein transſcendentaler, d. i. bloß dem reinen Verſtande denkbarer Grund derſelben ſeyn. Iſt zweytens die Frage: ob dieſes Weſen Subſtanz, von der größten Realität, nothwendig ꝛc. ſey; ſo antworte ich: daß dieſe Frage gar keine Bedeutung habe. Denn alle Categorien, durch welche ich mir einen Begriff von einem ſolchen Gegenſtande zu machen verſuche, ſind von keinem anderen als empiriſchen Gebrauche, und haben gar keinen Sinn, wenn ſie nicht auf Objecte möglicher Erfahrung, d. i. auf die Sinnenwelt angewandt werden. Außer dieſem Felde ſind ſie bloß Titel zu Begriffen, die man einräumen, dadurch man aber auch nichts verſtehen kann. Iſt endlich drittens die Frage: ob wir nicht wenigſtens dieſes von der Welt unterſchiedene Weſen nach einer Analogie mit den Gegenſtänden der Erfahrung denken dürfen; ſo iſt die Antwort, allerdings, aber nur als Gegenſtand in der Idee und nicht in der Realität, nämlich nur, ſo fern er ein uns unbekanntes Subſtratum der ſyſtematiſchen Einheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung iſt, welche ſich die Vernunft zum regulativen Princip ihrer Naturforſchung machen muß. Noch mehr, wir können in dieſer Idee gewiſſe Anthropomorphismen, die dem gedachten regulativen Princip beförderlich ſind, ungeſcheut und ungetadelt erlauben. Denn es iſt immer nur eine Idee, die gar nicht direct auf ein von der Welt unterſchiedenes Weſen, ſondern auf das regulative Princip der ſyſtematiſchen Einheit der Welt, aber nur vermittelſt eines Schema derſelben, nämlich einer oberſten Intelligenz, die

Weitläuftigkeit, die transſcendentale Illuſion, nach der jene ſyſtematiſche Einheit aller Mannigfaltigkeit des inneren Sinnes hypoſtatiſch vorgeſtellt wird, noch beſonders zu erörtern. Das Verfahren hiebey iſt demjenigen ſehr ähnlich, welches die Critik in Anſehung des theologiſchen Ideals beobachtet.

nach weisen Absichten Urheber derselben sey, bezogen wird. Was dieser Urgrund der Welteinheit an sich selbst sey, hat dadurch nicht gedacht werden sollen, sondern wie wir ihn, oder vielmehr seine Idee, relativ auf den systematischen Gebrauch der Vernunft in Ansehung der Dinge der Welt, brauchen sollen.

Auf solche Weise aber können wir doch (wird man fortfahren zu fragen) einen einigen weisen und allgewaltigen Welturheber annehmen? Ohne allen Zweifel; und nicht allein dies, sondern wir müssen einen solchen voraussetzen. Aber alsdenn erweitern wir doch unsere Erkenntniß über das Feld möglicher Erfahrung? Keinesweges. Denn wir haben nur ein Etwas vorausgesetzt, wovon wir gar keinen Begriff haben, was es an sich selbst sey (einem bloß transscendentalen Gegenstand), aber, in Beziehung auf die systematische und zweckmäßige Ordnung des Weltbaues, welche wir, wenn wir die Natur studiren, voraussetzen müssen, haben wir jenes uns unbekannte Wesen nur nach der Analogie mit einer Intelligenz (einem empirischer Begriff) gedacht, d. i. es in Ansehung der Zwecke und der Vollkommenheit, die sich auf demselben gründen, gerade mit denen Eigenschaften begabt, die nach den Bedingungen unserer Vernunft den Grund einer solchen systematischen Einheit enthalten können. Diese Idee ist also respectiv auf den Weltgebrauch unserer Vernunft ganz gegründet. Wollten wir ihr aber schlechthin objective Gültigkeit ertheilen, so würden wir vergessen, daß es lediglich ein Wesen in der Idee sey, das wir denken, und, indem wir alsdenn von einem durch die Weltbetrachtung gar nicht bestimmbaren Grunde anfingen, würden wir dadurch außer Stand gesetzt, dieses Princip dem empirischen Vernunftgebrauch angemessen anzuwenden.

Aber (wird man ferner fragen) auf solche Weise kann ich doch von dem Begriffe und der Voraussetzung eines höchsten Wesens in der vernünftigen Weltbetrachtung Gebrauch machen? Ja, dazu war auch eigentlich diese Idee von der Vernunft zum Grunde gelegt. Allein darf ich nun zwecke

ähnliche Anordnungen als Abſichten anſehen, indem ich ſie vom göttlichen Willen, obzwar vermittelſt beſonderer dazu in der Welt darauf geſtellten Anlagen, ableite? Ja, das könnt ihr auch thun, aber ſo, daß es euch gleich viel gelten muß, ob jemand ſage, die göttliche Weisheit hat Alles ſo zu ſeinen oberſten Zwecken geordnet, oder die Idee der höchſten Weisheit iſt ein Regulativ in der Nachforſchung der Natur und ein Princip der ſyſtematiſchen und zweckmäßigen Einheit derſelben nach allgemeinen Naturgeſetzen, auch ſelbſt da, wo wir jene nicht gewahr werden, d. i. es muß euch da, wo ihr ſie wahrnehmt, völlig einerley ſeyn, zu ſagen: Gott hat es weislich ſo gewollt, oder die Natur hat es alſo weislich geordnet. Denn die größte ſyſtematiſche und zweckmäßige Einheit, welche eure Vernunft aller Naturforſchung als regulatives Princip zum Grunde zu legen verlangte, war eben das, was euch berechtigte, die Ideee einer höchſten Intelligenz als ein Schema des regulativen Princips zum Grunde zu legen, und, ſo viel ihr nun, nach demſelben, Zweckmäßigkeit in der Welt antrefft, ſo viel habt ihr Beſtätigung der Rechtmäßigkeit eurer Idee; da aber gedachtes Princip nichts Andres zur Abſicht hatte, als nothwendige und größtmögliche Natureinheit zu ſuchen, ſo werden wir dieſe zwar, ſo weit als wir ſie erreichen, der Idee eines höchſten Weſens zu danken haben, können aber die allgemeinen Geſetze der Natur, als in Abſicht auf welche die Idee nur zum Grunde gelegt wurde, ohne mit uns ſelbſt in Widerſpruch zu gerathen, nicht vorbey gehen, um dieſe Zweckmäßigkeit der Natur als zufällig und hyperphyſiſch ihrem Urſprunge nach anzuſehen, weil wir nicht berechtigt waren, ein Weſen über die Natur von den gedachten Eigenſchaften anzunehmen, ſondern nur die Idee deſſelben zum Grunde zu legen, um nach der Analogie einer Cauſalbeſtimmung der Erſcheinungen als ſyſtematiſch unter einander verknüpft anzuſehen.

Eben daher ſind wir auch berechtigt, die Weltурſache in der Idee nicht allein nach einem ſubtileren Anthropomorphism (ohne welchen ſich gar nichts von ihm denken laſſen

würde), nämlich als ein Wesen, das Verstand, Wohlgefallen und Mißfallen, imgleichen eine demselben gemäße Begierde und Willen hat ꝛc. zu denken, sondern demselben unendliche Vollkommenheit beyzulegen, die also diejenige weit übersteigt, dazu wir durch empirische Kenntniß der Weltordnung berechtigt seyn können. Denn das regulative Gesetz der systematischen Einheit will, daß wir die Natur so studiren sollen, als ob allenthalben ins Unendliche systematische und zweckmäßige Einheit, bey der größtmöglichen Mannigfaltigkeit, angetroffen würde. Denn, wiewohl wir nur wenig von dieser Weltvollkommenheit ausspähen, oder erreichen werden, so gehört es doch zur Gesetzgebung unserer Vernunft, sie allerwärts zu suchen und zu vermuthen, und es muß uns jederzeit vortheilhaft seyn, niemals aber kann es nachtheilig werden, nach diesem Princip die Naturbetrachtung anzustellen. Es ist aber, unter dieser Vorstellung, der zum Grunde gelegten Idee eines höchsten Urhebers, auch klar: daß ich nicht das Daseyn und die Kenntniß eines solchen Wesens, sondern nur die Idee desselben zum Grunde lege, und also eigentlich nichts von diesem Wesen, sondern bloß von der Idee desselben, d. i. von der Natur der Dinge der Welt, und einer solchen Idee, ableite. Auch scheint ein gewisses, ob zwar unentwickeltes Bewußtseyn, des ächten Gebrauchs dieses unseren Vernunftbegriffs, die bescheidene und billige Sprache der Philosophen aller Zeiten veranlaßt zu haben, da sie von der Weisheit und Vorsorge der Natur, und der göttlichen Weisheit, als gleichbedeutenden Ausdrücken reden, ja den ersteren Ausdruck, so lange es um bloß speculative Vernunft zu thun ist, vorziehen, weil er die Anmaßung einer größeren Behauptung, als die ist, wozu wir befugt sind, zurück hält, und zugleich die Vernunft auf ihr eigenthümliches Feld, die Natur, zurück weiset.

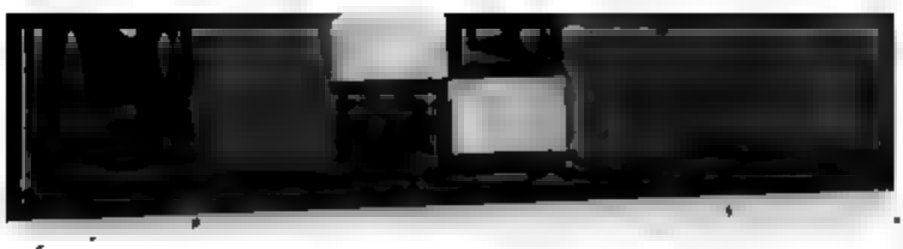
So enthält die reine Vernunft, die uns Anfangs nichts Geringeres, als Erweiterung der Kenntnisse über alle Grenzen der Erfahrung, zu versprechen schien, wenn wir sie recht verstehen, nichts als regulative Principien; die

zwar größere Einheit gebieten, als der empiriſche Verſtandesgebrauch erreichen kann, aber eben dadurch, daß ſie das Ziel der Annäherung deſſelben ſo weit hinaus rücken, die Zuſammenſtimmung deſſelben mit ſich ſelbſt durch ſyſtematiſche Einheit zum höchſten Grade bringen, wenn man ſie aber mißverſteht, und ſie für conſtitutive Principien transſcendenter Erkenntniſſe hält, durch einen zwar glänzenden, aber trüglichen Schein, Ueberredung und eingebildetes Wiſſen, hiemit aber ewige Widerſprüche und Streitigkeiten hervorbringen.

* * *

So fängt denn alle menſchliche Erkenntniß mit Anſchauungen an, geht von da zu Begriffen, und endigt mit Ideen. Ob ſie zwar in Anſehung aller dreyen Elemente Erkenntnißquellen a priori hat, die beym erſten Anblicke die Grenzen aller Erfahrung zu verſchmähen ſcheinen, ſo überzeugt doch eine vollendete Critik, daß alle Vernunft im ſpeculativen Gebrauche mit dieſen Elementen niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen könne, und daß die eigentliche Beſtimmung dieſes oberſten Erkenntnißvermögens ſey, ſich aller Methoden und der Grundſätze derſelben nur zu bedienen, um der Natur nach allen möglichen Principien der Einheit, worunter die der Zwecke die vornehmſte iſt, bis in ihr Innerſtes nachzugehen, niemals aber ihre Grenze zu überfliegen, außerhalb welcher für uns nichts als leerer Raum iſt. Zwar hat uns die critiſche Unterſuchung aller Sätze, welche unſere Erkenntniß über die wirkliche Erfahrung hinaus erweitern können, in der transſcendentalen Analytik hinreichend überzeugt, daß ſie niemals zu etwas mehr, als einer möglichen Erfahrung leiten können, und, wenn man nicht ſelbſt gegen die kläreſten abſtracten und allgemeinen Lehrſätze mißtrauiſch wäre, wenn nicht reizende und ſcheinbare Ausſichten uns locketen, den Zwang der erſteren abzuwerfen, ſo hätten wir allerdings der mühſamen Abhörung aller dialectiſchen

Zeugen, die eine transscendente Vernunft zum Behuf ihrer Anmaßungen auftreten läßt, überhoben seyn können; denn wir wußten es schon zum voraus mit völliger Gewißheit, daß alles Vorgeben derselben zwar vielleicht ehrlich gemeint, aber schlechterdings nichtig seyn müsse, weil es eine Kundschaft betraf, die kein Mensch jemals bekommen kann. Allein, weil doch des Redens kein Ende wird, wenn man nicht hinter die wahre Ursache des Scheins kommt, wodurch selbst der Vernünftigste hintergangen werden kann, und die Auflösung aller unserer transscendenten Erkenntniß in ihre Elemente (als ein Studium unserer inneren Natur) an sich selbst keinen geringen Werth hat, dem Philosophen aber sogar Pflicht ist, so war es nicht allein nöthig, diese ganze, obzwar eitele Bearbeitung der speculativen Vernunft bis zu ihren ersten Quellen ausführlich nachzusuchen, sondern, da der dialectische Schein hier nicht allein dem Urtheile nach täuschend, sondern auch dem Interesse nach, das man hier am Urtheile nimmt, anlockend, und jederzeit natürlich ist, und so in alle Zukunft bleiben wird, so war es rathsam, gleichsam die Acten dieses Processes ausführlich abzufassen, und sie im Archive der menschlichen Vernunft, zur Verhütung künftiger Irrungen ähnlicher Art, niederzulegen.



II.

Transſcendentale

Methodenlehre.

Wenn ich den Inbegriff aller Erkenntniß der reinen und ſpeculativen Vernunft wie ein Gebäude anſehe, dazu wir wenigſtens die Idee in uns haben, ſo kann ich ſagen, wir haben in der transſcendentalen Elementarlehre den Bauzeug überſchlagen und beſtimmt, zu welchem Gebäude, von welcher Höhe und Feſtigkeit er zulange. Freylich fand es ſich, daß, ob wir zwar einen Thurm im Sinne hatten, der bis an den Himmel reichen ſollte, der Vorrath der Materialien doch nur zu einem Wohnhauſe zureichte, welches zu unſeren Geſchäften auf der Ebene der Erfahrung gerade geräumig und hoch genug war, ſie zu überſehen; daß aber jene kühne Unternehmung aus Mangel an Stoff fehlſchlagen mußte, ohne einmal auf die Sprachverwirrung zu rechnen, welche die Arbeiter über den Plan unvermeidlich entzweyen, und ſie in alle Welt zerſtreuen mußte, um ſich, ein jeder nach ſeinem Entwurfe, beſonders anzubauen. Jetzt iſt es uns nicht ſowohl um die Materialien, als vielmehr um den Plan zu thun, und, indem wir gewarnet ſind, es nicht auf einen beliebigen blinden Entwurf, der vielleicht unſer ganzes Vermögen überſteigen könnte, zu wagen, gleichwohl doch von der Errichtung eines feſten Wohnſitzes nicht wohl abſtehen können, den Anſchlag zu einem Gebäude in Verhältniß auf den Vorrath, der uns gegeben und zugleich unſerem Bedürfniß angemeſſen iſt, zu machen.

Ich verſtehe alſo unter der transſcendentalen Methodenlehre die Beſtimmung der formalen Bedingungen eines vollſtändigen Syſtems der reinen Vernunft. Wir werden es in dieſer Abſicht mit einer Diſciplin, einem Canon, einer Architectonik, endlich einer Geſchichte der rei-

nen Vernunft zu thun haben, und dasjenige in transscendentaler Absicht leisten, was, unter dem Namen einer practischen Logik, in Ansehung des Gebrauchs des Verstandes überhaupt in den Schulen gesucht, aber schlecht geleistet wird; weil, da die allgemeine Logik auf keine besondere Art der Verstandeserkenntniß (z. B. nicht auf die reine), auch nicht auf gewisse Gegenstände eingeschränkt ist, sie, ohne Kenntnisse aus anderen Wissenschaften zu borgen, nichts mehr thun kann, als Titel zu möglichen Methoden und technische Ausdrücke, deren man sich in Ansehung des Systematischen in allerley Wissenschaften bedient, vorzutragen, die den Lehrling zum voraus mit Namen bekannt machen, deren Bedeutung und Gebrauch er künftig allererst soll kennen lernen.

Der Transscendentalen Methodenlehre Erstes Hauptstück.

Die Disciplin der reinen Vernunft.

Die negativen Urtheile, die es nicht bloß der logischen Form, sondern auch dem Inhalte nach sind, stehen bey der Wißbegierde der Menschen in keiner sonderlichen Achtung; man sieht sie wohl gar als neidische Feinde unseres unabläßig zur Erweiterung strebenden Erkenntnißtriebes an, und es bedarf beynahe einer Apologie, um ihnen nur Duldung, und noch mehr, um ihnen Gunst und Hochschätzung zu verschaffen.

Man kann zwar logisch alle Sätze, die man will, negativ ausdrücken, in Ansehung des Inhalts aber unserer Erkenntniß überhaupt, ob sie durch ein Urtheil erweitert, oder beschränkt wird, haben die verneinenden das eigenthümliche Geschäfte, lediglich den Irrthum abzuhalten. Daher auch negative Sätze, welche eine falsche

Er-

Wenn ich den Inbegriff aller Erkenntniß der reinen und ſpeculativen Vernunft wie ein Gebäude anſehe, dazu wir wenigſtens die Idee in uns haben, ſo kann ich ſagen, wir haben in der transſcendentalen Elementarlehre den Bauzeug überſchlagen und beſtimmt, zu welchem Gebäude, von welcher Höhe und Feſtigkeit er zulange. Freylich fand es ſich, daß, ob wir zwar einen Thurm im Sinne hatten, der bis an den Himmel reichen ſollte, der Vorrath der Materialien doch nur zu einem Wohnhauſe zureichte, welches zu unſeren Geſchäften auf der Ebene der Erfahrung gerade geräumig und hoch genug war, ſie zu überſehen; daß aber jene kühne Unternehmung aus Mangel an Stoff fehlſchlagen mußte, ohne einmal auf die Sprachverwirrung zu rechnen, welche die Arbeiter über den Plan unvermeidlich entzweyen, und ſie in alle Welt zerſtreuen mußte, um ſich, ein jeder nach ſeinem Entwurfe, beſonders anzubauen. Jetzt iſt es uns nicht ſowohl um die Materialien, als vielmehr um den Plan zu thun, und, indem wir gewarnet ſind, es nicht auf einen beliebigen blinden Entwurf, der vielleicht unſer ganzes Vermögen überſteigen könnte, zu wagen, gleichwohl doch von der Errichtung eines feſten Wohnſitzes nicht wohl abſtehen können, den Anſchlag zu einem Gebäude in Verhältniß auf den Vorrath, der uns gegeben und zugleich unſerem Bedürfniß angemeſſen iſt, zu machen.

Ich verſtehe alſo unter der transſcendentalen Methodenlehre die Beſtimmung der formalen Bedingungen eines vollſtändigen Syſtems der reinen Vernunft. Wir werden es in dieſer Abſicht mit einer Diſciplin, einem Canon, einer Architectonik, endlich einer Geſchichte der rei-

nen Vernunft zu thun haben, und dasjenige in transscendentaler Absicht leisten, was, unter dem Namen einer practischen Logik, in Ansehung des Gebrauchs des Verstandes überhaupt in den Schulen gesucht, aber schlecht geleistet wird; weil, da die allgemeine Logik auf keine besondere Art der Verstandeserkenntniß (z. B. nicht auf die reine), auch nicht auf gewisse Gegenstände eingeschränkt ist, sie, ohne Kenntnisse aus anderen Wissenschaften zu borgen, nichts mehr thun kann, als Titel zu möglichen Methoden und technische Ausdrücke, deren man sich in Ansehung des Systematischen in allerley Wissenschaften bedient, vorzutragen, die den Lehrling zum voraus mit Namen bekannt machen, deren Bedeutung und Gebrauch er künftig allererst soll kennen lernen.

Der

Transscendentalen Methodenlehre

Erstes Hauptstück.

Die Disciplin der reinen Vernunft.

Die negativen Urtheile, die es nicht bloß der logischen Form, sondern auch dem Inhalte nach sind, stehen bey der Wißbegierde der Menschen in keiner sonderlichen Achtung; man sieht sie wohl gar als neidische Feinde unseres unabläßig zur Erweiterung strebenden Erkenntnißtriebes an, und es bedarf beynahe einer Apologie, um ihnen nur Duldung, und noch mehr, um ihnen Gunst und Hochschätzung zu verschaffen.

Man kann zwar logisch alle Sätze, die man will, negativ ausdrücken, in Ansehung des Inhalts aber unserer Erkenntniß überhaupt, ob sie durch ein Urtheil erweitert, oder beschränkt wird, haben die verneinenden das eigenthümliche Geschäfte, lediglich den Irrthum abzuhalten. Daher auch negative Sätze, welche eine falsche

Er-

hat aber der Vernunftgebrauch so viel Aehnliches, auf welchen Gegenstand er auch angewandt werden mag, und ist doch, so fern er transscendental seyn soll, zugleich von allem Andern so wesentlich unterschieden, daß, ohne die warnende Negativlehre einer besonders darauf gestellten Disciplin, die Irrthümer nicht zu verhüten sind, die aus einer unschicklichen Befolgung solcher Methoden, die zwar sonst der Vernunft, aber nur nicht hier anpassen, nothwendig entspringen müssen.

Des ersten Hauptstücks

Erster Abschnitt.

Die Disciplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche.

Die Mathematik giebt das glänzendste Beyspiel einer sich ohne Beyhülfe der Erfahrung, von selbst glücklich erweiternden reinen Vernunft. Beyspiele sind ansteckend, vornehmlich für dasselbe Vermögen, welches sich natürlicher Weise schmeichelt, eben dasselbe Glück in anderen Fällen zu haben, welches ihm in einem Falle zu Theil worden. Daher hofft reine Vernunft im transscendentalen Gebrauche sich eben so glücklich und gründlich erweitern zu können, als es ihr im mathematischen gelungen ist, wenn sie vornehmlich diese Methode dort anwendet, die hier von so augenscheinlichem Nutzen gewesen ist. Es liegt uns also viel daran, zu wissen, ob die Methode, zur apodictischen Gewißheit zu gelangen, die man in der letzteren Wissenschaft mathematisch nennt, mit derjenigen einerley sey, womit man eben dieselbe Gewißheit in der Philosophie sucht, und die daselbst dogmatisch genannt werden müßte.

Die philosophische Erkenntniß ist die Vernunfterkenntniß aus Begriffen, die mathematische

aus der Conſtruction der Begriffe. Einen Begriff aber conſtruiren, heißt: die ihm correſpondirende Anſchauung a priori darſtellen. Zur Conſtruction eines Begriffs wird alſo eine nicht empiriſche Anſchauung erfordert, die folglich, als Anſchauung, ein einzelnes Object iſt, aber nichts deſtoweniger, als die Conſtruction eines Begriffs (einer allgemeinen Vorſtellung), Allgemeingültigkeit für alle mögliche Anſchauungen, die unter denſelben Begriff gehören, in der Vorſtellung ausdrücken muß. So conſtruire ich einen Triangel, indem ich den dieſem Begriffe entſprechenden Gegenſtand, entweder durch bloße Einbildung, in der reinen, oder nach derſelben auch auf dem Papier, in der empiriſchen Anſchauung, beydemal aber völlig a priori, ohne das Muſter dazu aus irgend einer Erfahrung geborgt zu haben, darſtelle. Die einzelne hingezeichnete Figur iſt empiriſch, und dient gleichwohl den Begriff, unbeſchadet ſeiner Allgemeinheit, auszudrücken, weil bey dieſer empiriſchen Anſchauung immer nur auf die Handlung der Conſtruction des Begriffs, welchem viele Beſtimmungen, z. B. der Größe, der Seiten und der Winkel, ganz gleichgültig ſind, geſehen, und alſo von dieſen Verſchiedenheiten, die den Begriff des Triangels nicht verändern, abſtrahirt wird.

Die philoſophiſche Erkenntniß betrachtet alſo das Beſondere nur im Allgemeinen, die mathematiſche das Allgemeine im Beſonderen, ja gar im Einzelnen, gleichwohl doch a priori und vermittelſt der Vernunft, ſo daß, weil dieſes Einzelne unter gewiſſen allgemeinen Bedingungen der Conſtruction beſtimmt iſt, eben ſo der Gegenſtand des Begriffs, dem dieſes Einzelne nur als ſein Schema correſpondirt, allgemein beſtimmt gedacht werden muß.

In dieſer Form beſteht alſo der weſentliche Unterſchied dieſer beyden Arten der Vernunfterkenntniß, und beruhet nicht auf dem Unterſchiede ihrer Materie, oder Gegenſtände. Diejenigen, welche Philoſophie von Mathematik dadurch zu unterſcheiden vermeineten, daß ſie von jener ſagten, ſie habe bloß die Qualität, dieſe aber nur die Quantität zum Object, haben die Wirkung für die Ur-

sache genommen. Die Form der mathematischen Erkenntniß ist die Ursache, daß diese lediglich auf Quanta gehen kann. Denn nur der Begriff von Größen läßt sich construiren, d. i. a priori in der Anschauung darlegen; Qualitäten aber lassen sich in keiner andern als empirischen Anschauung darstellen. Daher kann eine Vernunfterkenntniß derselben nie durch Begriffe möglich seyn. So kann niemand eine dem Begriff der Realität correspondirende Anschauung anders woher, als aus der Erfahrung nehmen, niemals aber a priori an sich selbst und vor dem empirischen Bewußtseyn derselben theilhaftig werden. Die conische Gestalt wird man ohne alle empirische Beyhülfe, bloß nach dem Begriffe, anschauend machen können, aber die Farbe dieses Kegels wird in einer oder anderer Erfahrung zuvor gegeben seyn müssen. Den Begriff einer Ursache überhaupt kann ich auf keine Weise in der Anschauung darstellen, als an einem Beyspiele, das mir Erfahrung an die Hand giebt, u. s. w. Uebrigens handelt die Philosophie eben sowohl von Größen, als die Mathematik, z. B. von der Totalität, der Unendlichkeit u. s. w. Die Mathematik beschäftigt sich auch mit dem Unterschiede der Linien und Flächen, als Räumen, von verschiedener Qualität, mit der Continuität der Ausdehnung, als einer Qualität derselben. Aber, obgleich sie in solchen Fällen einen gemeinschaftlichen Gegenstand haben, so ist die Art, ihn durch die Vernunft zu behandeln, doch ganz anders in der philosophischen, als mathematischen Betrachtung. Jene hält sich bloß an allgemeinen Begriffen, diese kann mit dem bloßen Begriffe nichts ausrichten, sondern eilt sogleich zur Anschauung, in welcher sie den Begriff in concreto betrachtet, aber doch nicht empirisch, sondern bloß in einer solchen, die sie a priori darstellet, d. i. construiret hat, und in welcher dasjenige, was aus den allgemeinen Bedingungen der Construction folgt, auch von dem Objecte des construirten Begriffs allgemein gelten muß.

Man gebe einem Philosophen den Begriff eines Triangels, und lasse ihn nach seiner Art ausfündig machen,

wie sich wohl die Summe seiner Winkel zum rechten verhalten möge. Er hat nun nichts als den Begriff von einer Figur, die in drey geraden Linien eingeschlossen ist, und an ihr den Begriff von eben so viel Winkeln. Nun mag er diesem Begriffe nachdenken, so lange er will, er wird nichts Neues herausbringen. Er kann den Begriff der geraden Linie, oder eines Winkels, oder der Zahl drey, zergliedern und deutlich machen, aber nicht auf andere Eigenschaften kommen, die in diesen Begriffen gar nicht liegen. Allein der Geometer nehme diese Frage vor. Er fängt sofort davon an, einen Triangel zu construiren. Weil er weiß, daß zwey rechte Winkel zusammen gerade so viel austragen, als alle berührende Winkel, die aus einem Puncte auf einer geraden Linie gezogen werden können, zusammen, so verlängert er eine Seite seines Triangels, und bekommt zwey berührende Winkel, die zweyen rechten zusammen gleich sind. Nun theilet er den äußeren von diesen Winkeln, indem er eine Linie mit der gegenüberstehenden Seite des Triangels parallel zieht, und sieht, daß hier ein äußerer berührender Winkel entspringe, der einem inneren gleich ist, u. s. w. Er gelangt auf solche Weise durch eine Kette von Schlüssen, immer von der Anschauung geleitet, zur völlig einleuchtenden und zugleich allgemeinen Auflösung der Frage.

Die Mathematik aber construiret nicht bloß Größen (Quanta), wie in der Geometrie, sondern auch die bloße Größe (Quantitatem), wie in der Buchstabenrechnung, wobey sie von der Beschaffenheit des Gegenstandes, der nach einem solchen Größenbegriff gedacht werden soll, gänzlich abstrahirt. Sie wählt sich alsdenn eine gewisse Bezeichnung aller Constructionen von Größen überhaupt (Zahlen, als der Addition, Subtraction u. s. w.), Ausziehung der Wurzel, und, nachdem sie den allgemeinen Begriff der Größen nach den verschiedenen Verhältnissen derselben auch bezeichnet hat, so stellet sie alle Behandlung, die durch die Größe erzeugt und verändert wird, nach gewissen allgemeinen Regeln in der Anschauung dar; wo eine Größe durch

die andere dividiret werden soll, setzt sie beyder ihre Characteren nach der bezeichnenden Form der Division zusammen u. s. w., und gelangt also vermittelst einer symbolischen Construction eben so gut, wie die Geometrie nach einer ostensiven oder geometrischen (der Gegenstände selbst) dahin, wohin die discursive Erkenntniß vermittelst bloßer Begriffe niemals gelangen könnte.

Was mag die Ursache dieser so verschiedenen Lage seyn, darin sich zwey Vernunftkünstler befinden, deren der eine seinen Weg nach Begriffen, der andere nach Anschauungen nimmt, die er a priori den Begriffen gemäß darstellet. Nach den oben vorgetragenen transscendentalen Grundlehren ist diese Ursache klar. Es kommt hier nicht auf analytische Sätze an, die durch bloße Zergliederung der Begriffe erzeugt werden können (hierin würde der Philosoph ohne Zweifel den Vortheil über seinen Nebenbuhler haben), sondern auf synthetische, und zwar solche, die a priori sollen erkannt werden. Denn ich soll nicht auf dasjenige sehen, was ich in meinem Begriffe vom Triangel wirklich denke (dieses ist nichts weiter, als die bloße Definition), vielmehr soll ich über ihn zu Eigenschaften, die in diesem Begriffe nicht liegen, aber doch zu ihm gehören, hinausgehen. Nun ist dieses nicht anders möglich, als daß ich meinen Gegenstand nach den Bedingungen, entweder der empirischen Anschauung, oder der reinen Anschauung bestimmte. Das Erstere würde nur einen empirischen Satz (durch Messen seiner Winkel), der keine Allgemeinheit, noch weniger Nothwendigkeit enthielte, abgeben, und von dergleichen ist gar nicht die Rede. Das zweyte Verfahren aber ist die mathematische und zwar hier die geometrische Construction, vermittelst deren ich in einer reinen Anschauung, eben so wie in der empirischen, das Mannigfaltige, was zu dem Schema eines Triangels überhaupt mithin zu seinem Begriffe gehöret, hinzusetze, wodurch allerdings allgemeine synthetische Sätze construirt werden müssen.

Ich würde also umsonst über den Triangel philosophiren, d. i. discursiv nachdenken, ohne dadurch im mindesten weiter zu kommen, als auf die bloße Definition, von der ich aber billig anfangen müßte. Es giebt zwar eine transscendentale Synthesis aus lauter Begriffen, die wiederum allein dem Philosophen gelingt, die aber niemals mehr als ein Ding überhaupt betrifft, unter welchen Bedingungen dessen Wahrnehmung zur nützlichen Erfahrung gehören könne. Aber in den mathematischen Aufgaben ist hievon und überhaupt von der Existenz gar nicht die Frage, sondern von den Eigenschaften der Gegenstände an sich selbst, lediglich so fern diese mit dem Begriffe derselben verbunden sind.

Wir haben in dem angeführten Beyspiele nur deutlich zu machen gesucht, welcher große Unterschied zwischen dem discursiven Vernunftgebrauch nach Begriffen und dem intuitiven durch die Construction der Begriffe anzutreffen sey. Nun fragt's sich natürlicher Weise, was die Ursache sey, die einen solchen zwiefachen Vernunftgebrauch nothwendig macht, und an welchen Bedingungen man erkennen könne, ob nur der erste, oder auch der zweyte Statt finde.

Alle unsere Erkenntniß bezieht sich doch zuletzt auf mögliche Anschauungen: denn durch diese allein wird ein Gegenstand gegeben. Nun enthält ein Begriff a priori (ein nicht empirischer Begriff) entweder schon eine reine Anschauung in sich, und alsdenn kann er construirt werden; oder nichts als die Synthesis möglicher Anschauungen, die a priori nicht gegeben sind, und alsdenn kann man wohl durch ihn synthetisch und a priori urtheilen, aber nur discursiv, nach Begriffen, und niemals intuitiv durch die Construction des Begriffes.

Nun ist von aller Anschauung keine a priori gegeben, als die bloße Form der Erscheinungen, Raum und Zeit, und ein Begriff von diesen, als Quantis, läßt sich entweder zugleich mit der Qualität derselben (ihre Gestalt), oder auch bloß ihre Quantität (die bloße Synthesis des Gleich-

artig-Mannigfaltigen) durch Zahl a priori in der Anschauung darstellen, d. i. construiren. Die Materie aber der Erscheinungen, wodurch uns Dinge im Raume und der Zeit gegeben werden, kann nur in der Wahrnehmung, mithin a posteriori vorgestellet werden. Der einzige Begriff, der a priori diesen empirischen Gehalt der Erscheinungen vorstellt, ist der Begriff des Dinges überhaupt, und die synthetische Erkenntniß von demselben a priori kann nichts weiter, als die bloße Regel der Synthesis desjenigen, was die Wahrnehmung a posteriori geben mag, niemals aber die Anschauung des realen Gegenstandes a priori liefern, weil diese nothwendig empirisch seyn muß.

Synthetische Sätze, die auf Dinge überhaupt, deren Anschauung sich a priori gar nicht geben läßt, gehen, sind transscendental. Demnach lassen sich transscendentale Sätze niemals durch Construction der Begriffe, sondern nur nach Begriffen a priori geben. Sie enthalten bloß die Regel, nach der eine gewisse synthetische Einheit desjenigen, was nicht a priori anschaulich vorgestellt werden kann (der Wahrnehmungen), empirisch gesucht werden soll. Sie können aber keinen einzigen ihrer Begriffe a priori in irgend einem Falle darstellen, sondern thun dieses nur a posteriori, vermittelst der Erfahrung, die nach jenen synthetischen Grundsätzen allererst möglich wird.

Wenn man von einem Begriffe synthetisch urtheilen soll; so muß man aus diesem Begriffe hinausgehen, und zwar zur Anschauung, in welcher er gegeben ist. Denn, bliebe man bey dem stehen, was im Begriffe enthalten ist, so wäre das Urtheil bloß analytisch, und eine Erklärung des Gedanken, nach demjenigen, was wirklich in ihm enthalten ist. Ich kann aber von dem Begriffe zu der ihm correspondirenden reinen oder empirischen Anschauung gehen, um ihn in derselben in concreto zu erwägen, und was dem Gegenstande desselben zukommt, a priori oder a posteriori zu erkennen. Das Erstere ist die rationale und mathematische Erkenntniß durch die Construction des Begriffs, das Zweyte die bloße empirische (mechanische) Er-

kenntniß, die niemals nothwendige und apodictische Sätze geben kann. So könnte ich meinen empirischen Begriff vom Golde zergliedern, ohne dadurch etwas weiter zu gewinnen, als Alles, was ich bey diesem Worte wirklich denke, herzählen zu können, wodurch in meinem Erkenntniß zwar eine logische Verbesserung vorgeht, aber keine Vermehrung oder Zusatz erworben wird. Ich nehme aber die Materie, welche unter diesem Namen vorkommt, und stelle mit ihr Wahrnehmungen an, welche mir verschiedene synthetische, aber empirische Sätze an die Hand geben werden. Der mathematischen Begriff eines Triangels würde ich construiren, d. i. a priori in der Anschauung geben, und auf diesem Wege eine synthetische, aber rationale Erkenntniß bekommen. Aber, wenn mir der transscendentale Begriff einer Realität, Substanz, Kraft ꝛc. gegeben ist, so bezeichnet er weder eine empirische, noch reine Anschauung, sondern lediglich die Synthesis der empirischen Anschauungen (die also a priori nicht gegeben werden können), und es kann also aus ihm, weil die Synthesis nicht a priori zu der Anschauung, die ihm correspondirt, hinausgehen kann, auch kein bestimmender synthetischer Satz, sondern nur ein Grundsatz der Synthesis *) möglicher empirischer Anschauungen entspringen. Also ist ein transscendentaler Satz ein synthetisches Vernunfterkenntniß nach bloßen Begriffen, und mithin discursiv, indem dadurch alle synthetische Einheit der empirischen Erkenntniß allererst möglich, keine Anschauung aber dadurch a priori gegeben wird.

So giebt es denn einen doppelten Vernunftgebrauch, der, unerachtet der Allgemeinheit der Erkenntniß und ihrer

*) Vermittelst des Begriffs der Ursachen gehe ich wirklich aus dem empirischen Begriffe von einer Begebenheit (da etwas geschieht) heraus, aber nicht zu der Anschauung, die den Begriff der Ursache in concreto darstellt, sondern zu den Zeitbedingungen überhaupt, die in der Erfahrung dem Begriffe der Ursachen gemäß gefunden werden möchten. Ich verfahre also bloß nach Begriffen, und kann nicht durch Construction der Begriffe verfahren, weil der Begriff eine Regel der Synthesis der Wahrnehmungen ist, die keine reine Anschauungen sind, und sich also a priori nicht geben lassen.

Erzeugung a priori, welche sie gemein haben, dennoch im Fortgange sehr verschieden ist, und zwar darum, weil in der Erscheinung, als wodurch uns alle Gegenstände gegeben werden, zwey Stücke sind: die Form der Anschauung (Raum und Zeit), die völlig a priori erkannt und bestimmt werden kann, und die Materie (das Physische), oder der Gehalt, welcher ein Etwas bedeutet, das im Raume und der Zeit angetroffen wird, mithin ein Daseyn enthält und der Empfindung correspondirt. In Ansehung des letzteren, welches niemals anders auf bestimmte Art, als empirisch gegeben werden kann, können wir nichts a priori haben, als unbestimmte Begriffe der Synthesis möglicher Empfindungen, so fern sie zur Einheit der Apperception (in einer möglichen Erfahrung) gehören. In Ansehung der erstern können wir unsere Begriffe in der Anschauung a priori bestimmen, indem wir uns im Raume und der Zeit die Gegenstände selbst durch gleichförmige Synthesis schaffen, indem wir sie bloß als Quanta betrachten. Jener heißt der Vernunftgebrauch nach Begriffen, bey dem wir nichts weiter thun können, als Erscheinungen dem realen Inhalte nach unter Begriffe zu bringen, welche darauf nicht anders als empirisch, d. i. a posteriori (aber jenen Begriffen als Regeln einer empirischen Synthesis gemäß), können bestimmt werden; dieser ist der Vernunftgebrauch durch Construction der Begriffe, durch den diese, da sie schon auf eine Anschauung a priori gehen, auch eben darum a priori und ohne alle empirische data in der reinen Anschauung bestimmt gegeben werden können. Alles, was da ist (ein Ding im Raum oder der Zeit), zu erwägen, ob und wie fern es ein Quantum ist oder nicht, daß ein Daseyn in demselben oder Mangel vorgestellt werden müsse, wie fern dieses Etwas (welches Raum oder Zeit erfüllt) ein erstes Substratum, oder bloße Bestimmung sey, eine Beziehung seines Daseyns auf etwas Anderes, als Ursache oder Wirkung habe, und endlich isolirt oder in wechselseitiger Abhängigkeit mit andern in Ansehung des Daseyns stehe, die Möglichkeit dieses Daseyns, die Wirklichkeit und

Nothwendigkeit, oder die Gegentheils derſelben zu wiſſen: dieſes Alles gehöret zum Vernunfterkenntniß aus Begriffen, welches philoſophiſch genannt wird. Aber im Raume eine Anſchauung a priori zu beſtimmen (Geſtalt), die Zeit zu theilen (Dauer), oder blos das Allgemeine der Syntheſis von einem und derſelben in der Zeit und dem Raume, und die daraus entſpringende Größe einer Anſchauung überhaupt (Zahl) zu erkennen, das iſt ein Vernunftgeſchäfte durch Conſtruction der Begriffe, und heißt mathematiſch.

Das große Glück, welches die Vernunft vermittelſt der Mathematik macht, bringt ganz natürlicher Weiſe die Vermuthung zuwege, daß es, wo nicht ihr ſelbſt, doch ihrer Methode, auch außer dem Felde der Größen gelingen werde, indem ſie alle ihre Begriffe auf Anſchauungen bringt, die ſie a priori geben kann, und wodurch ſie, ſo zu reden, Meiſter über die Natur wird; da hingegen reine Philoſophie mit diſcurſiven Begriffen a priori in der Natur herum pfuſcht, ohne die Realität derſelben a priori anſchauend und eben dadurch beglaubigt machen zu können. Auch ſcheint es den Meiſtern in dieſer Kunſt an dieſer Zuverſicht zu ſich ſelbſt, und dem gemeinen Weſen an großen Erwartungen von ihrer Geſchicklichkeit, wenn ſie ſich einmal hiemit befaſſen ſollten, gar nicht zu fehlen. Denn da ſie kaum jemals über ihre Mathematik philoſophirt haben (ein ſchweres Geſchäfte), ſo kommt ihnen der ſpecifiſche Unterſchied des einen Vernunftgebrauchs von dem andern gar nicht in Sinn und Gedanken. Gangbare und empiriſche gebrauchte Regeln, die ſie von der gemeinen Vernunft borgen, gelten ihnen denn ſtatt Axiomen. Wo ihnen die Begriffe von Raum und Zeit, womit ſie ſich (als den einzigen urſprünglichen Quantis) beſchäfftigen, herkommen mögen, daran iſt ihnen gar nichts gelegen, und eben ſo ſcheint es ihnen unnütz zu ſeyn, den Urſprung reiner Verſtandesbegriffe, und hiemit auch den Umfang ihrer Gültigkeit zu erforſchen, ſondern nur ſich ihrer zu bedienen. In allem dieſem thun ſie ganz recht, wenn ſie nur ihre ange-

wiesene Grenze, nämlich die der Natur nicht überschreiten. So aber gerathen sie unvermerkt, von dem Felde der Sinnlichkeit, auf den unsicheren Boden reiner und selbst transscendentaler Begriffe, wo der Grund (instabilis tellus, innabilis unda) ihnen weder zu stehen, noch zu schwimmen erlaubt, und sich nur flüchtige Schritte thun lassen, von denen die Zeit nicht die mindeste Spur aufbehält, da hingegen ihr Gang in der Mathematik eine Heeresstraße macht, welche noch die späteste Nachkommenschaft mit Zuversicht betreten kann.

Da wir es uns zur Pflicht gemacht haben, die Grenzen der reinen Vernunft im transscendentalen Gebrauche genau und mit Gewißheit zu bestimmen, diese Art der Bestrebung aber das Besondere an sich hat, unerachtet der nachdrücklichsten und kläresten Warnungen, sich noch immer durch Hoffnung hinhalten zu lassen, ehe man den Anschlag gänzlich aufgiebt, über Grenzen der Erfahrungen hinaus in die reizenden Gegenden des Intellectuellen zu gelangen: so ist es nothwendig, noch gleichsam den letzten Anker einer phantasiereichen Hoffnung wegzunehmen, und zu zeigen, daß die Befolgung der mathematischen Methode in dieser Art Erkenntniß nicht den mindesten Vortheil schaffen könne, es müßte denn der seyn, die Blößen ihrer selbst desto deutlicher aufzudecken, daß Meßkunst und Philosophie zwey ganz verschiedene Dinge seyn, ob sie sich zwar in der Naturwissenschaft einander die Hand bieten, mithin das Verfahren des einen niemals von dem andern nachgeahmt werden könne.

Die Gründlichkeit der Mathematik beruht auf Definitionen, Axiomen, Demonstrationen. Ich werde mich damit begnügen, zu zeigen: daß keines dieser Stücke in dem Sinne, darin sie der Mathematiker nimmt, von der Philosophie könne geleistet, noch nachgeahmet werden, daß der Meßkünstler, nach seiner Methode, in der Philosophie nichts als Kartengebäude zu Stande bringe, der Philosoph nach der seinigen in dem Antheil der Mathematik nur ein Geschwätz erregen könne, wiewohl eben darin Philosophie

besteht, seine Grenze zu kennen, und selbst der Mathematiker, wenn das Talent desselben nicht etwa schon von der Natur begrenzt und auf sein Fach eingeschränkt ist, die Warnungen der Philosophie nicht ausschlagen, noch sich über sie wegsetzen kann.

1. Von den Definitionen. Definiren soll, wie es der Ausdruck selbst giebt, eigentlich nur so viel bedeuten, als, den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb seiner Grenzen ursprünglich darstellen *). Nach einer solchen Forderung kann ein empirischer Begriff gar nicht definirt, sondern nur explicirt werden. Denn, da wir an ihm nur einige Merkmale von einer gewissen Art Gegenstände der Sinne haben, so ist es niemals sicher, ob man unter dem Worte, das denselben Gegenstand bezeichnet, nicht einmal mehr, das anderemal weniger Merkmale desselben denke. So kann der Eine im Begriffe vom Golde sich außer dem Gewichte, der Farbe, der Zähigkeit, noch die Eigenschaft, daß es nicht rostet, denken, der Andere davon vielleicht nichts wissen. Man bedient sich gewisser Merkmale nur so lange, als sie zum Unterscheiden hinreichend seyn; neue Bemerkungen dagegen nehmen welche weg und setzen einige hinzu, der Begriff stehet also niemals zwischen sicheren Grenzen. Und wozu sollte es auch dienen, einen solchen Begriff zu definiren, da, wenn z. B. von dem Wasser und dessen Eigenschaften die Rede ist, man sich bey dem nicht aufhalten wird, was man bey dem Worte Wasser denkt, sondern zu Versuchen schreitet, und das Wort, mit den weniger Merkmalen, die ihm anhängen, nur eine Bezeichnung und nicht einen Begriff der Sache ausmachen soll, mithin die angebliche Definition nichts Anders als Wortbestimmung ist. Zweytens kann

*) Ausführlichkeit bedeutet die Klarheit und Zulänglichkeit der Merkmale; Grenzen die Präcision, daß deren nicht mehr sind, als zum ausführlichen Begriffe gehören; ursprünglich aber, daß diese Grenzbestimmung nicht irgend woher abgeleitet sey und also noch eines Beweises bedürfe, welches die vermeintliche Erklärung unfähig machen würde, an der Spitze aller Urtheile über einen Gegenstand zu stehen.

auch, genau zu reden, kein a priori gegebener Begriff definirt werden, z. B. Substanz, Ursache, Recht, Billigkeit ꝛc. Denn ich kann niemals sicher seyn, daß die deutliche Vorstellung eines (noch verworren) gegebenen Begriffs ausführlich entwickelt worden, als wenn ich weiß, daß dieselbe dem Gegenstande adäquat sey. Da der Begriff desselben aber, so wie er gegeben ist, viel dunkele Vorstellungen enthalten kann, die wir in der Zergliederung übergehen, ob wir sie zwar in der Anwendung jederzeit brauchen: so ist die Ausführlichkeit der Zergliederung meines Begriffs immer zweifelhaft, und kann nur durch vielfältig zutreffende Beyspiele vermuthlich, niemals aber apodictisch gewiß gemacht werden. Anstatt des Ausdrucks: Definition, würde ich lieber den der Exposition brauchen, der immer noch behutsam bleibt, und bey dem der Critiker sie auf einen gewissen Grad gelten lassen und doch wegen der Ausführlichkeit noch Bedenken tragen kann. Da also weder empirisch, noch a priori gegebene Begriffe definirt werden können, so bleiben keine andere als willkürlich gedachte übrig, an denen man dieses Kunststück versuchen kann. Meinen Begriff kann ich in solchem Falle jederzeit definiren; denn ich muß doch wissen, was ich habe denken wollen, da ich ihn selbst vorsetzlich gemacht habe, und er mir weder durch die Natur des Verstandes, noch durch die Erfahrung gegeben worden, aber ich kann nicht sagen, daß ich dadurch einen wahren Gegenstand definirt habe. Denn, wenn der Begriff auf empirischen Bedingungen beruht, z. B. eine Schiffsuhr, so wird der Gegenstand und dessen Möglichkeit durch diesen willkürlichen Begriff noch nicht gegeben; ich weiß daraus nicht einmal, ob er überall einen Gegenstand habe, und meine Erklärung kann besser eine Declaration (meines Projects) als Definition eines Gegenstandes heißen. Also bleiben keine andere Begriffe übrig, die zum Definiren taugen, als solche, die eine willkürliche Synthesis enthalten, welche a priori construirt werden kann, mithin hat nur die Mathematik Definitionen. Denn, den Gegenstand, den sie denkt, stellt sie auch a

priori in der Anschauung dar, und dieser kann sicher nicht mehr noch weniger enthalten, als der Begriff, weil durch die Erklärung der Begriff von dem Gegenstande ursprünglich, d. i. ohne die Erklärung irgend wovon abzuleiten, gegeben wurde. Die deutsche Sprache hat für die Ausdrücke der Exposition, Explication, Declaration und Definition nichts mehr, als das eine Wort: Erklärung, und daher müssen wir schon von der Strenge der Foderung, da wir nämlich den philosophischen Erklärungen den Ehrennamen der Definition verweigerten, etwas ablassen, und wollen diese ganze Anmerkung darauf einschränken, daß philosophische Definitionen nur als Expositionen gegebener, mathematische aber als Constructionen ursprünglich gemachter Begriffe, jene nur analytisch durch Zergliederung (deren Vollständigkeit nicht apodictisch gewiß ist), diese synthetisch zu Stande gebracht werden, und also den Begriff selbst machen, dagegen die ersteren ihn nur erklären. Hieraus folgt;

a) daß man es in der Philosophie der Mathematik nicht so nachthun müsse, die Definition voranzuschicken, als nur etwa zum bloßen Versuche. Denn, da sie Zergliederungen gegebener Begriffe sind, so gehen diese Begriffe, obzwar nur noch verworren, voran, und die unvollständige Exposition geht vor der vollständigen, so, daß wir aus einigen Merkmalen, die wir aus einer noch unvollendeten Zergliederung gezogen haben, Manches vorher schließen können, ehe wir zur vollständigen Exposition, d. i. zur Definition gelangt sind; mit einem Worte, daß in der Philosophie die Definition, als abgemessene Deutlichkeit, das Werk eher schließen, als anfangen müsse *). Dagegen hat

*) Die Philosophie wimmelt von fehlerhaften Definitionen, nehmlich solchen, die zwar wirklich Elemente zur Definition, aber noch nicht vollständig enthalten. Würde man nun eher gar nichts mit einem Begriffe anfangen können, als bis man ihn definirt hätte, so würde es gar schlecht mit allem Philosophiren stehen. Da aber, so weit die Elemente (der Zergliederung) reichen, immer ein guter und sicherer Gebrauch davon

haben wir in der Mathematik gar keinen Begriff vor der Definition, als durch welche der Begriff allererst gegeben wird, sie muß also und kann auch jederzeit davon anfangen.

b) Mathematische Definitionen können niemals irren. Denn, weil der Begriff durch die Definition zuerst gegeben wird, so enthält er gerade nur das, was die Definition durch ihn gedacht haben will. Aber, obgleich dem Inhalte nach nichts Unrichtiges darin vorkommen kann, so kann doch bisweilen, obzwar nur selten, in der Form (der Einkleidung) gefehlt werden, nämlich in Ansehung der Präcision. So hat die gemeine Erklärung der Kreislinie, daß sie eine krumme Linie sey, deren alle Puncte von einem einigen (dem Mittelpuncte) gleich weit abstehen, den Fehler, daß die Bestimmung krumm unnöthiger Weise eingeflossen ist. Denn es muß einen besonderen Lehrsatz geben, der aus der Definition gefolgert wird und leicht bewiesen werden kann: daß eine jede Linie, deren alle Puncte von einem einigen gleich weit abstehen, krumm (kein Theil von ihr gerade) sey. Analytische Definitionen können dagegen auf vielfältige Art irren, entweder indem sie Merkmale hineinbringen, die wirklich nicht im Begriffe lagen, oder an der Ausführlichkeit ermangeln, die das Wesentliche einer Definition ausmacht, weil man der Vollständigkeit seiner Zergliederung nicht so völlig gewiß seyn kann. Um deswillen läßt sich die Methode der Mathematik im Definiren in der Philosophie nicht nachahmen.

2. Von den Axiomen. Diese sind synthetische Grundsätze a priori, so fern sie unmittelbar gewiß sind. Nun läßt sich nicht ein Begriff mit dem andern synthetisch und doch unmittelbar verbinden, weil, damit wir über einen Begriff hinausgehen können, ein drittes vermittelu-

davon zu machen ist, so können auch mangelhafte Definitionen, d. i. Sätze, die eigentlich noch nicht Definitionen, aber übrigens wahr und also Annäherungen zu ihnen sind, sehr nützlich gebraucht werden. In der Mathematik gehört die Definition ad esse, in der Philosophie ad melius esse. Es ist schön, aber oft sehr schwer, dazu zu gelangen. Noch suchen die Juristen eine Definition zu ihrem Begriffe vom Recht.

des Erkenntniß nöthig ist. Da nun Philosophie bloß die Vernunfterkenntniß nach Begriffen ist, so wird in ihr kein Grundsatz anzutreffen seyn, der den Namen eines Axioms verdiene. Die Mathematik dagegen ist der Axiomen fähig, weil sie vermittelst der Construction der Begriffe in der Anschauung des Gegenstandes die Prädicate desselben a priori und unmittelbar verknüpfen kann, z. B. daß drey Puncte jederzeit in einer Ebene liegen. Dagegen kann ein synthetischer Grundsatz bloß aus Begriffen niemals unmittelbar gewiß seyn; z. B. der Satz: Alles, was geschieht, hat seine Ursache, da ich mich nach einem Dritten umsehen muß, nämlich der Bedingung der Zeitbestimmung in einer Erfahrung, und nicht direct unmittelbar aus den Begriffen allein einen solchen Grundsatz erkennen konnte. Discursive Grundsätze sind also ganz etwas Anderes, als intuitive, d. i. Axiomen. Jene erfodern jederzeit noch eine Deduction, deren die letztern ganz und gar entbehren können, und, da diese eben um desselben Grundes willen evident sind, welches die philosophischen Grundsätze, bey aller ihrer Gewißheit, doch niemals vorgeben können, so fehlt unendlich viel daran, daß irgend ein synthetischer Satz der reinen und transscendentalen Vernunft so augenscheinlich sey (wie man sich trotzig auszudrücken pflegt), als der Satz: daß zweymal zwey vier geben. Ich habe zwar in der Analytik, bey der Tafel der Grundsätze des reinen Verstandes, auch gewisser Axiomen der Anschauung gedacht; allein der daselbst angeführte Grundsatz war selbst kein Axiom, sondern diente nur dazu, das Principium der Möglichkeit der Axiomen überhaupt anzugeben, und war selbst nur ein Grundsatz aus Begriffen. Denn sogar die Möglichkeit der Mathematik muß in der Transscendentalphilosophie gezeigt werden. Die Philosophie hat also keine Axiomen und darf niemals ihre Grundsätze a priori so schlechthin gebieten, sondern muß sich dazu bequemen, ihre Befugniß wegen derselben durch gründliche Deduction zu rechtfertigen.

3. Von den Demonstrationen. Nur ein apodictischer Beweis, so fern er intuitiv ist, kann Demonstration

heißen. Erfahrung lehrt uns wohl, was da sey, aber nicht, daß es gar nicht anders seyn könne. Daher können empirische Beweisgründe keinen apodictischen Beweis verschaffen. Aus Begriffen a priori (im discursiven Erkenntnisse) kann aber niemals anschauende Gewißheit d. i. Evidenz entspringen, so sehr auch sonst das Urtheil apodictisch gewiß seyn mag. Nur die Mathematik enthält also Demonstrationen, weil sie nicht aus Begriffen, sondern der Construction derselben, d. i. der Anschauung, die den Begriffen entsprechend a priori gegeben werden kann, ihr Erkenntniß ableitet. Selbst das Verfahren der Algeber mit ihren Gleichungen, aus denen sie durch Reduction die Wahrheit zusammt dem Beweise hervorbringt, ist zwar keine geometrische, aber doch characteristische Construction, in welcher man an den Zeichen die Begriffe, vornehmlich von dem Verhältnisse der Größen, in der Anschauung darlegt, und, ohne einmal auf das Heuristische zu sehen, alle Schlüsse vor Fehlern dadurch sichert, daß jeder derselben vor Augen gestellt wird; da hingegen das philosophische Erkenntniß dieses Vortheils entbehren muß, indem es das Allgemeine jederzeit in abstracto (durch Begriffe) betrachten muß, indessen daß Mathematik das Allgemeine in concreto (in der einzelnen Anschauung) und doch durch reine Vorstellung a priori erwägen kann, wobey jeder Fehltritt sichbar wird. Ich möchte die erstern daher lieber acroamatische (discursive) Beweise nennen, weil sie sich nur durch lauter Worte (den Gegenstand in Gedanken), führen lassen, als Demonstrationen, welche, wie der Ausdruck es schon anzeigt, in der Anschauung des Gegenstandes fortgehen.

Aus allem diesem folgt nun, daß es sich für die Natur der Philosophie gar nicht schicke, vornehmlich im Felde der reinen Vernunft, mit einem dogmatischen Gange zu strotzen und sich mit den Titeln und Bändern der Mathematik auszuschmücken, in deren Orden sie doch nicht gehöret, ob sie zwar auf schwesterliche Vereinigung mit derselben zu hoffen alle Ursache hat. Jene sind eitele Anmaßungen,

die niemals gelingen können, vielmehr ihre Absicht rückgängig machen müssen, die Blendwerke einer ihrer Grenzen verkennenden Vernunft zu entdecken, und, vermittelst hinreichender Aufklärung unserer Begriffe, den Eigendünkel der Speculation auf das bescheidene, aber gründliche Selbsterkenntniß zurückzuführen. Die Vernunft wird also in ihren transscendentalen Versuchen nicht so zuversichtlich vor sich hinsehen können, gleich als wenn der Weg, den sie zurückgelegt hat, so ganz gerade zum Ziel führe, und auf ihre zum Grunde gelegte Prämissen nicht so sorgfältig rechnen können, daß es nicht nöthig wäre, öfters zurück zu sehen und Acht zu haben, ob sich nicht etwa im Fortgange der Schlüsse Fehler entdecken, die in den Principien übersehen worden, und es nöthig machen, sie entweder mehr zu bestimmen, oder ganz abzuändern.

Ich theile alle apodictische Sätze (sie mögen nun entweislich oder auch unmittelbar gewiß seyn) in Dogmata und Mathemata ein. Ein direct synthetischer Satz aus Begriffen ist ein Dogma; hingegen ein dergleichen Satz durch Construction der Begriffe, ist ein Mathema. Analytische Urtheile lehren uns eigentlich nichts mehr vom Gegenstande, als was der Begriff, den wir von ihm haben, schon in sich enthält, weil sie die Erkenntniß über den Begriff des Subjects nicht erweitern, sondern diesen nur erläutern. Sie können daher nicht füglich Dogmen heißen, (welches Wort man vielleicht durch Lehrsprüche übersetzen könnte). Aber unter den gedachten zweyen Arten synthetischer Sätze a priori können, nach dem gewöhnlichen Redegebrauch, nur die zum philosophischen Erkenntnisse gehörige diesen Namen führen, und man würde schwerlich die Sätze der Rechenkunst, oder Geometrie, Dogmata nennen. Also bestätigt dieser Gebrauch die Erklärung, die wir gaben, daß nur Urtheile aus Begriffen, und nicht die aus der Construction der Begriffe, dogmatisch heißen können.

Nun enthält die ganze reine Vernunft in ihrem bloß speculativen Gebrauche nicht ein einziges direct synthetisches Urtheil aus Begriffen. Denn durch Ideen ist sie, wie mit

gezeigt haben, gar keiner synthetischen Urtheile, die objective Gültigkeit hätten, fähig; durch Verstandesbegriffe aber errichtet sie zwar sichere Grundsätze, aber gar nicht direct aus Begriffen, sondern immer nur indirect durch Beziehung dieser Begriffe auf etwas ganz Zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung; da sie denn, wenn diese (etwas als Gegenstand möglicher Erfahrungen) vorausgesetzt wird, allerdings apodictisch gewiß seyn, an sich selbst aber (direct) a priori gar nicht einmal erkannt werden können. So kann niemand den Satz: Alles, was geschieht, hat seine Ursache, aus diesem gegebenen Begriff allein gründlich einsehen. Daher ist er kein Dogma, ob er gleich in einem anderen Gesichtspuncte, nämlich dem einzigen Felde seines möglichen Gebrauchs, d. i. der Erfahrung, ganz wohl und apodictisch bewiesen werden kann. Er heißt aber Grundsatz und nicht Lehrsatz, ob er gleich bewiesen werden muß, darum, weil er die besondere Eigenschaft hat, daß er seinen Beweisgrund, nämlich Erfahrung, selbst zuerst möglich macht, und bey dieser immer vorausgesetzt werden muß.

Giebt es nun im speculativen Gebrauche der reinen Vernunft auch dem Inhalte nach gar keine Dogmata, so ist alle dogmatische Methode, sie mag nun dem Mathematiker abgeborgt seyn, oder eine eigenthümliche Manier werden sollen, für sich unschicklich. Denn sie verbirgt nur die Fehler und Irrthümer, und täuscht die Philosophie, deren eigentliche Absicht ist, alle Schritte der Vernunft in ihrem kläresten Lichte sehen zu lassen. Gleichwohl kann die Methode immer systematisch seyn. Denn unsere Vernunft (subjectiv) ist selbst ein System, aber in ihrem reinen Gebrauche, vermittelst bloßer Begriffe, nur ein System der Nachforschung nach Grundsätzen der Einheit, zu welcher Erfahrung allein den Stoff hergeben kann. Von der eigenthümlichen Methode einer Transscendentalphilosophie läßt sich aber hier nichts sagen, da wir es nur mit einer Critik unserer Vermögensumstände zu thun haben, ob wir überall bauen, und wie hoch wir wohl unser Gebäude, aus dem Stoffe, den wir haben (den reinen Begriffen a priori), aufführen können.

Des erſten Hauptſtücks.

Zweyter Abſchnitt.

Die

Disciplin der reinen Vernunft in Anſehung ihres polemiſchen Gebrauchs.

Die Vernunft muß ſich in allen ihren Unternehmungen der Critik unterwerfen, und kann der Freyheit derſelben durch kein Verbot Abbruch thun, ohne ſich ſelbſt zu ſchaden und einen ihr nachtheiligen Verdacht auf ſich zu ziehen. Da iſt nun nichts ſo wichtig, in Anſehung des Nutzens, nichts ſo heilig, das ſich dieſer prüfenden und muſternden Durchſuchung, die kein Anſehen der Perſon kennt, entziehen dürfte. Auf dieſer Freyheit beruht ſogar die Exiſtenz der Vernunft, die kein dictatoriſches Anſehen hat, ſondern deren Ausſpruch jederzeit nichts als die Einſtimmung freyer Bürger iſt, deren jeglicher ſeine Bedenklichkeiten, ja ſogar ſein veto, ohne Zurückhalten muß äußern können.

Ob nun aber gleich die Vernunft ſich der Critik niemals verweigern kann, ſo hat ſie doch nicht jederzeit Urſache, ſie zu ſcheuen. Aber die reine Vernunft in ihrem dogmatiſchen (nicht mathematiſchen) Gebrauche iſt ſich nicht ſo ſehr der genaueſten Beobachtung ihrer oberſten Geſetze bewußt, daß ſie nicht mit Blödigkeit, ja mit gänzlicher Ablegung alles angemaßten dogmatiſchen Anſehens, vor dem critiſchen Auge einer höheren und richterlichen Vernunft erſcheinen müßte.

Ganz anders iſt es bewandt, wenn ſie es nicht mit der Cenſur des Richters, ſondern den Anſprüchen ihres Mitbürgers zu thun hat, und ſich dagegen bloß vertheidigen ſoll. Denn, da dieſe eben ſo wohl dogmatiſch ſeyn wollen, obzwar im Verneinen, als jene im Bejahen: ſo findet eine Rechtfertigung κατ' ἄνθρωπον Statt, die wider alle Beeinträchtigung ſichert, und einen titulirten Beſitz ver-

schafft, der keine fremde Anmaßungen scheuen darf, ob er gleich selbst κατ' ἀλήθειαν nicht hinreichend bewiesen werden kann.

Unter dem polemischen Gebrauche der reinen Vernunft verstehe ich nun die Vertheidigung ihrer Sätze gegen die dogmatischen Verneinungen derselben. Hier kommt es nun nicht darauf an, ob ihre Behauptungen nicht vielleicht auch falsch seyn möchten, sondern nur, daß niemand das Gegentheil jemals mit apodictischer Gewißheit (ja auch nur mit größerem Scheine) behaupten könnte. Denn wir sind alsdenn doch nicht bittweise in unserem Besitz, wenn wir einen, obzwar nicht hinreichenden, Titel derselben vor uns haben, und es völlig gewiß ist, daß niemand die Unrechtmäßigkeit dieses Besitzes jemals beweisen könne.

Es ist etwas Bekümmerndes und Niederschlagendes, daß es überhaupt eine Antithetik der reinen Vernunft geben, und diese, die doch den obersten Gerichtshof über alle Streitigkeiten vorstellt, mit sich selbst in Streit gerathen soll. Zwar hatten wir oben eine solche scheinbare Antithetik derselben vor uns; aber es zeigte sich, daß sie auf einem Mißverstande beruhete, da man nämlich, dem gemeinen Vorurtheile gemäß, Erscheinungen für Sachen an sich selbst nahm, und denn eine absolute Vollständigkeit ihrer Synthesis, auf eine oder andere Art (die aber auf beyderley Art gleich unmöglich war), verlangte, welches aber von Erscheinungen gar nicht erwartet werden kann. Es war also damals kein wirklicher Widerspruch der Vernunft mit ihr selbst bey den Sätzen: die Reihe an sich gegebener Erscheinungen hat einen absolut ersten Anfang, und: diese Reihe ist schlechthin und an sich selbst ohne allen Anfang; denn beyde Sätze bestehen gar wohl zusammen, weil Erscheinungen nach ihrem Daseyn (als Erscheinungen) an sich selbst gar nichts d. i. etwas Widersprechendes sind, und also deren Voraussetzung natürlicher Weise widersprechende Folgerungen nach sich ziehen muß.

Ein solcher Mißverstand kann aber nicht vorgewandt und dadurch der Streit der Vernunft beygelegt werden,

Des ersten Hauptstücks.

Zweyter Abschnitt.

Die

Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauchs.

Die Vernunft muß sich in allen ihren Unternehmungen der Critik unterwerfen, und kann der Freyheit derselben durch kein Verbot Abbruch thun, ohne sich selbst zu schaden und einen ihr nachtheiligen Verdacht auf sich zu ziehen. Da ist nun nichts so wichtig, in Ansehung des Nutzens, nichts so heilig, das sich dieser prüfenden und musternden Durchsuchung, die kein Ansehen der Person kennt, entziehen dürfte. Auf dieser Freyheit beruht sogar die Existenz der Vernunft, die kein dictatorisches Ansehen hat, sondern deren Ausspruch jederzeit nichts als die Einstimmung freyer Bürger ist, deren jeglicher seine Bedenklichkeiten, ja sogar sein veto, ohne Zurückhalten muß äußern können.

Ob nun aber gleich die Vernunft sich der Critik niemals verweigern kann, so hat sie doch nicht jederzeit Ursache, sie zu scheuen. Aber die reine Vernunft in ihrem dogmatischen (nicht mathematischen) Gebrauche ist sich nicht so sehr der genauesten Beobachtung ihrer obersten Gesetze bewußt, daß sie nicht mit Blödigkeit, ja mit gänzlicher Ablegung alles angemaßten dogmatischen Ansehens, vor dem critischen Auge einer höheren und richterlichen Vernunft erscheinen müßte.

Ganz anders ist es bewandt, wenn sie es nicht mit der Censur des Richters, sondern den Ansprüchen ihres Mitbürgers zu thun hat, und sich dagegen bloß vertheidigen soll. Denn, da diese eben so wohl dogmatisch seyn wollen, obzwar im Verneinen, als jene im Bejahen: so findet eine Rechtfertigung κατ' ἄνθρωπον Statt, die wider alle Beeinträchtigung sichert, und einen titulirten Besitz ver-

schafft, der keine fremde Anmaßungen scheuen darf, ob er gleich selbst κατ' ἀλήθειαν nicht hinreichend bewiesen werden kann.

Unter dem polemischen Gebrauche der reinen Vernunft verstehe ich nun die Vertheidigung ihrer Sätze gegen die dogmatischen Verneinungen derselben. Hier kommt es nun nicht darauf an, ob ihre Behauptungen nicht vielleicht auch falsch seyn möchten, sondern nur, daß niemand das Gegentheil jemals mit apodictischer Gewißheit (ja auch nur mit größerem Scheine) behaupten könnte. Denn wir sind alsdenn doch nicht bittweise in unserem Besitz, wenn wir einen, obzwar nicht hinreichenden, Titel derselben vor uns haben, und es völlig gewiß ist, daß niemand die Unrechtmäßigkeit dieses Besitzes jemals beweisen könne.

Es ist etwas Bekümmerndes und Niederschlagendes, daß es überhaupt eine Antithetik der reinen Vernunft geben, und diese, die doch den obersten Gerichtshof über alle Streitigkeiten vorstellt, mit sich selbst in Streit gerathen soll. Zwar hatten wir oben eine solche scheinbare Antithetik derselben vor uns; aber es zeigte sich, daß sie auf einem Mißverstande beruhete, da man nämlich, dem gemeinen Vorurtheile gemäß, Erscheinungen für Sachen an sich selbst nahm, und denn eine absolute Vollständigkeit ihrer Synthesis, auf eine oder andere Art (die aber auf beyderley Art gleich unmöglich war), verlangte, welches aber von Erscheinungen gar nicht erwartet werden kann. Es war also damals kein wirklicher Widerspruch der Vernunft mit ihr selbst bey den Sätzen: die Reihe an sich gegebener Erscheinungen hat einen absolut ersten Anfang, und: diese Reihe ist schlechthin und an sich selbst ohne allen Anfang; denn beyde Sätze bestehen gar wohl zusammen, weil Erscheinungen nach ihrem Daseyn (als Erscheinungen) an sich selbst gar nichts d. i. etwas Widersprechendes sind, und also deren Voraussetzung natürlicher Weise widersprechende Folgerungen nach sich ziehen muß.

Ein solcher Mißverstand kann aber nicht vorgewandt und dadurch der Streit der Vernunft beygelegt werden,

wenn etwa theistisch behauptet würde: es ist ein höchstes Wesen, und dagegen atheistisch: es ist kein höchstes Wesen: oder, in der Psychologie: Alles, was denkt, ist von absoluter beharrlicher Einheit und also von aller vergänglichen materiellen Einheit unterschieden, welchem ein Anderer entgegensetzte: die Seele ist nicht immaterielle Einheit und kann von der Vergänglichkeit nicht ausgenommen werden. Denn der Gegenstand der Frage ist hier von allem Fremdartigen, das seiner Natur widerspricht, frey, und der Verstand hat es nur mit Sachen an sich selbst und nicht mit Erscheinungen zu thun. Es würde also hier freylich ein wahrer Widerstreit anzutreffen seyn, wenn nur die reine Vernunft auf der verneinenden Seite etwas zu sagen hätte, was dem Grunde einer Behauptung nahe käme; denn was die Critik der Beweisgründe des Dogmatisch-Bejahenden betrifft, die kann man ihm sehr wohl einräumen, ohne darum diese Sätze aufzugeben, die doch wenigstens das Interesse der Vernunft für sich haben, darauf sich der Gegner gar nicht berufen kann.

Ich bin zwar nicht der Meinung, welche vortreffliche und nachdenkende Männer (z. B. Sulzer) so oft geäußert haben, da sie die Schwäche der bisherigen Beweise fühlten: daß man hoffen könne, man werde dereinst noch evidente Demonstrationen der zween Cardinalsätze unserer natürlichen Vernunft: es ist ein Gott, es ist ein künftiges Leben, erfinden. Vielmehr bin ich gewiß, daß dieses niemals geschehen werde. Denn, wo will die Vernunft den Grund zu solchen synthetischen Behauptungen, die sich nicht auf Gegenstände der Erfahrung und deren innere Möglichkeit beziehen, hernehmen? Aber es ist auch apodictisch gewiß, daß niemals irgend ein Mensch auftreten werde, der das Gegentheil mit dem mindesten Scheine, geschweige dogmatisch behaupten könne. Denn, weil er dieses doch bloß durch reine Vernunft darthun könnte, so müßte er es unternehmen, zu beweisen: daß ein höchstes Wesen, daß alles in uns denkende Subject, als reine Intelligenz, unmöglich sey. Wo will er aber die Kenntnisse hernehmen, die

ihn, von Dingen über alle mögliche Erfahrung hinaus so synthetisch zu urtheilen, berechtigten. Wir können also darüber ganz unbekümmert seyn, daß uns jemand das Gegentheil einstens beweisen werde; daß wir darum eben nicht nöthig haben, auf schulgerechte Beweise zu sinnen, sondern immerhin diejenigen Sätze annehmen können, welche mit dem speculativen Interesse unserer Vernunft im empirischen Gebrauch ganz wohl zusammenhängen, und überdem es mit dem practischen Interesse zu vereinigen die einzigen Mittel sind. Für den Gegner (der hier nicht bloß als Critiker betrachtet werden muß) haben wir unser non liquet in Bereitschaft, welches ihn unfehlbar verwirren muß, indessen daß wir die Retorsion desselben auf uns nicht weigern, indem wir die subjective Maxime der Vernunft beständig im Rückhalte haben, die dem Gegner nothwendig fehlt, und unter deren Schutz wir alle seine Luftstreiche mit Ruhe und Gleichgültigkeit ansehen können.

Auf solche Weise giebt es eigentlich gar keine Antithetik der reinen Vernunft. Denn der einzige Kampfplatz für sie würde auf dem Felde der reinen Theologie und Psychologie zu suchen seyn; dieser Boden aber trägt keinen Kämpfer in seiner ganzen Rüstung und mit Waffen, die zu fürchten wären. Er kann nur mit Spott und Großsprecherey auftreten, welches als ein Kinderspiel belacht werden kann. Das ist eine tröstende Bemerkung, die der Vernunft wieder Muth giebt: denn worauf wollte sie sich sonst verlassen, wenn sie, die allein alle Irrungen abzuthun berufen ist, in sich selbst zerrüttet wäre, ohne Frieden und ruhigen Besitz hoffen zu können?

Alles, was die Natur selbst anordnet, ist zu irgend einer Absicht gut. Selbst Gifte dienen dazu, andere Gifte, welche sich in unseren eigenen Säften erzeugen, zu überwältigen, und dürften daher in einer vollständigen Sammlung von Heilmitteln (Officin) nicht fehlen. Die Einwürfe, wider die Ueberredungen und den Eigendünkel unseret bloß speculativen Vernunft, sind selbst durch die Natur dieser Vernunft aufgegeben, und müssen also ihre gute

Bestimmung und Absicht haben, die man nicht in den Wind schlagen muß. Wozu hat uns die Vorsehung manche Gegenstände, ob sie gleich mit unserem höchsten Interesse zusammenhängen, so hoch gestellt, daß uns fast nur vergönnet ist, sie in einer undeutlichen und von uns selbst bezweifelten Wahrnehmung anzutreffen, dadurch ausspähende Blicke mehr gereizt, als befriedigt werden? Ob es nützlich sey, in Ansehung solcher Aussichten dreiste Bestimmungen zu wagen, ist wenigstens zweifelhaft, vielleicht gar schädlich. Allemal aber und ohne allen Zweifel ist es nützlich, die forschende sowohl, als prüfende Vernunft in völlige Freyheit zu versetzen, damit sie ungehindert ihr eigen Interesse besorgen könne, welches eben so wohl dadurch befördert wird, daß sie ihren Einsichten Schranken setzt, als daß sie solche erweitert, und welches allemal leidet, wenn sich fremde Hände einmengen, um sie wider ihren natürlichen Gang nach erzwungenen Absichten zu lenken.

Lasset demnach euren Gegner nur Vernunft sagen, und bekämpfet ihn bloß mit Waffen der Vernunft. Uebrigens seyd wegen der guten Sache (des practischen Interesse) außer Sorgen, denn die kömmt in bloß speculativem Streite niemals mit ins Spiel. Der Streit entdeckt alsdenn nichts, als eine gewisse Antinomie der Vernunft, die, da sie auf ihrer Natur beruhet, nothwendig angehört und geprüft werden muß. Er cultivirt dieselbe durch Betrachtung ihres Gegenstandes auf zweyen Seiten, und berichtigt ihr Urtheil dadurch, daß er solches einschränkt. Das, was hiebey streitig wird, ist nicht die Sache, sondern der Ton. Denn es bleibt euch noch genug übrig, um die vor der schärfsten Vernunft gerechtfertigte Sprache eines festen Glaubens zu sprechen, wenn ihr gleich die des Wissens habt aufgeben müssen.

Wenn man den kaltblütigen, zum Gleichgewichte des Urtheils eigentlich geschaffenen David Hume fragen sollte: was bewog euch, durch mühsam ergrübelte Bedenklichkeiten, die für den Menschen so tröstliche und nützliche Ueberredung, daß ihre Vernunfteinsicht zur Behauptung und zum bestim-

ten Begriff eines höchsten Wesens zulange, zu untergraben? so würde er antworten: nichts, als die Absicht, die Vernunft in ihrem Selbsterkenntniß weiter zu bringen, und zugleich ein gewisser Unwille über den Zwang, den man der Vernunft anthun will, indem man mit ihr groß thut, und sie zugleich hindert, ein freymüthiges Geständniß ihrer Schwächen abzulegen, die ihr bey der Prüfung ihrer selbst offenbar werden. Fragt ihr dagegen den, den Grundsätzen des empirischen Vernunftgebrauchs allein ergebenen, und aller transscendenten Speculation abgeneigten Priestley, was er für Bewegungsgründe gehabt habe, unserer Seele Freyheit und Unsterblichkeit (die Hoffnung des künftigen Lebens ist bey ihm nur die Erwartung eines Wunders der Wiedererweckung), zwey solche Grundpfeiler aller Religion niederzureißen, er, der selbst ein frommer und eifriger Lehrer der Religion ist; so würde er nichts Anders antworten können, als: das Interesse der Vernunft, welche dadurch verliert, daß man gewisse Gegenstände den Gesetzen der materiellen Natur, den einzigen, die wir genau kennen und bestimmen können, entziehen will. Es würde unbillig scheinen, den letzteren, der seine paradoxe Behauptung mit der Religionsabsicht zu vereinigen weiß, zu verschreien, und einem wohldenkenden Manne wehe zu thun, weil er sich nicht zurechte finden kann, so bald er sich aus dem Felde der Naturlehre verloren hatte. Aber diese Gunst muß dem nicht minder gutgesinnten und seinem sittlichen Character nach untadelhaften Hume eben sowohl zu Statten kommen, der seine abgezogene Speculation darum nicht verlassen kann, weil er mit Recht dafür hält, daß ihr Gegenstand ganz außerhalb den Grenzen der Naturwissenschaft im Felde reiner Ideen liege.

Was ist nun hiebey zu thun, vornehmlich in Ansehung der Gefahr, die daraus dem gemeinen Besten zu drohen scheinet? Nichts ist natürlicher, nichts billiger, als die Entschließung, die ihr deshalb zu nehmen habt. Laßt diese Leute nur machen; wenn sie Talent, wenn sie tiefe und neue Nachforschung, mit einem Worte, wenn sie nur

Vernunft zeigen, so gewinnt jederzeit die Vernunft. Wenn ihr andere Mittel ergreift, als die einer zwangslosen Vernunft, wenn ihr über Hochverrath schreiet, das gemeine Wesen, das sich auf so subtile Bearbeitungen gar nicht versteht, gleichsam als zum Feuerlöschen zusammen ruft, so macht ihr euch lächerlich. Denn es ist die Rede gar nicht davon, was dem gemeinen Besten hierunter vortheilhaft, oder nachtheilig sey, sondern nur, wie weit die Vernunft es wohl in ihrer von allem Interesse abstrahirenden Speculation bringen könne, und ob man auf diese überhaupt etwas rechnen, oder sie lieber gegen das Practische gar aufgeben müsse. Anstatt also mit dem Schwerdte drein zu schlagen, so sehet vielmehr von dem sicheren Sitze der Critik diesem Streite ruhig zu, der für die Kämpfenden mühsam, für euch unterhaltend, und, bey einem gewiß unblutigen Ausgange, für eure Einsichten ersprießlich ausfallen muß. Denn es ist sehr was Ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten, und ihr doch vorher vorzuschreiben, auf welche Seite sie nothwendig ausfallen müsse. Ueberdem wird Vernunft schon von selbst durch Vernunft so wohl gebändigt und in Schranken gehalten, daß ihr gar nicht nöthig habt, Schaarwachen aufzubieten, um demjenigen Theile, dessen besorgliche Obermacht euch gefährlich scheint, bürgerlichen Widerstand entgegen zu setzen. In dieser Dialectik giebt's keinen Sieg, über den ihr besorgt zu seyn Ursache hättet.

Auch bedarf die Vernunft gar sehr eines solchen Streits, und es wäre zu wünschen, daß er eher und mit uneingeschränkter öffentlicher Erlaubniß wäre geführt worden. Denn um desto früher wäre eine reife Critik zu Stande gekommen, bey deren Erscheinung alle diese Streithändel von selbst wegfallen müssen, indem die Streitenden ihre Verblendung und Vorurtheile, welche sie veruneinigt haben, einsehen lernen.

Es giebt eine gewisse Unlauterkeit in der menschlichen Natur, die am Ende doch, wie Alles, was von der Natur kommt, eine Anlage zu guten Zwecken enthalten muß,

nämlich eine Neigung, seine wahren Gesinnungen zu verhehlen, und gewisse angenommene, die man für gut und rühmlich hält, zur Schau zu tragen. Ganz gewiß haben die Menschen durch diesen Hang, sowohl sich zu verhehlen, als auch einen ihnen vortheilhaften Schein anzunehmen, sich nicht bloß civilisirt, sondern nach und nach, in gewisser Maaße, moralisirt, weil keiner durch die Schminke der Anständigkeit, Ehrbarkeit und Sittsamkeit durchdringen konnte, also an vermeintlich ächten Beyspielen des Guten, die er um sich sahe, eine Schule der Besserung für sich selbst fand. Allein diese Anlage, sich besser zu stellen, als man ist, und Gesinnungen zu äußern, die man nicht hat, dient nur gleichsam provisorisch dazu, um den Menschen aus der Rohigkeit zu bringen, und ihn zuerst wenigstens die Manier des Guten, das er kennt, annehmen zu lassen; denn nachher, wenn die ächten Grundsätze einmal entwickelt und in die Denkungskraft übergegangen sind, so muß jene Falschheit nach und nach kräftig bekämpft werden, weil sie sonst das Herz verdirbt, und gute Gesinnungen unter dem Wucherkraute des schönen Scheins nicht aufkommen läßt.

Es thut mir leid, eben dieselbe Unlauterkeit, Verstellung und Heucheley sogar in den Aeußerungen der speculativen Denkungsart wahrzunehmen, worin doch Menschen, das Geständniß ihrer Gedanken billigermaaßen offen und unverhohlen zu entdecken, weit weniger Hindernisse und gar keinen Vortheil haben. Denn was kann den Einsichten nachtheiliger seyn, als sogar bloße Gedanken verfälscht einander mitzutheilen, Zweifel, die wir wider unsere eigene Behauptungen fühlen, zu verhehlen, oder Beweisgründen, die uns selbst nicht genugthun, einen Anstrich von Evidenz zu geben? So lange indessen bloß die Privateitelkeit diese geheimen Ränke anstiftet (welches in speculativen Urtheilen, die kein besonderes Interesse haben und nicht leicht einer apodictischen Gewißheit fähig sind, gemeiniglich der Fall ist), so widersteht denn doch die Eitelkeit Anderer mit öffentlicher Genehmigung, und die Sachen kommen zuletzt dahin, wo die lauterste Gesinnung und Auf-

richtigkeit, obgleich weit früher, sie hingebracht haben würde. Wo aber das gemeine Wesen dafür hält, daß spitzfindige Vernünftler mit nichts Minderem umgehen, als die Grundveste der öffentlichen Wohlfahrt wankend zu machen, da scheint es nicht allein der Klugheit gemäß, sondern auch erlaubt und wohl gar rühmlich, der guten Sache eben durch Scheingründe zu Hülfe zu kommen, als den vermeintlichen Gegnern derselben auch nur den Vortheil zu lassen, unsern Ton zur Mäßigung einer bloß practischen Ueberzeugung herabzustimmen, und uns zu nöthigen, den Mangel der speculativen und apodictischen Gewißheit zu gestehen. Indessen sollte ich denken, daß sich mit der Absicht, eine gute Sache zu behaupten, in der Welt wohl nichts übler, als Hinterlist, Verstellung und Betrug vereinigen lasse. Daß in Abwiegung der Vernunftgründe einer bloßen Speculation Alles ehrlich zugehen müsse, ist wohl das Wenigste, was man fodern kann. Könnte man aber auch nur auf dieses Wenige sicher rechnen, so wäre der Streit der speculativen Vernunft über die wichtigen Fragen von Gott, der Unsterblichkeit (der Seele) und der Freyheit, entweder längst entschieden, oder würde sehr bald zu Ende gebracht werden. So steht öfters die Lauterkeit der Gesinnung im umgekehrten Verhältnisse der Gutartigkeit der Sache selbst, und diese hat vielleicht mehr aufrichtige und redliche Gegner, als Vertheidiger.

Ich setze also Leser voraus, die keine gerechte Sache mit Unrecht vertheidigt wissen wollen. In Ansehung deren ist es nun entschieden, daß, nach unseren Grundsätzen der Critik, wenn man nicht auf dasjenige sieht, was geschieht, sondern was billig geschehen sollte, es eigentlich gar keine Polemik der reinen Vernunft geben müsse. Denn wie können zwey Personen einen Streit über eine Sache führen, deren Realität keiner von beyden in einer wirklichen, oder auch nur möglichen Erfahrung darstellen kann, über deren Idee er allein brütet, um aus ihr etwas mehr als Idee nämlich die Wirklichkeit des Gegenstandes selbst, herauszubringen? Durch welches Mittel wollen sie aus dem Streite

herauskommen, da keiner von beyden seine Sache geradezu begreiflich und gewiß machen, sondern nur die seines Gegners angreifen und widerlegen kann? Denn dieses ist das Schicksal aller Behauptungen der reinen Vernunft: daß, da sie über die Bedingungen aller möglichen Erfahrung hinausgehen, außerhalb welchen kein Document der Wahrheit irgendwo angetroffen wird, sich aber gleichwohl der Verstandesgesetze, die bloß zum empirischen Gebrauch bestimmt sind, ohne die sich aber kein Schritt im synthetischen Denken thun läßt, bedienen müssen, sie dem Gegner jederzeit Blößen geben und sich gegenseitig die Blöße ihres Gegners zu nutze machen können.

Man kann die Critik der reinen Vernunft als den wahren Gerichtshof für alle Streitigkeiten derselben ansehen; denn sie ist in die letzteren, als welche auf Objecte unmittelbar gehen, nicht mit verwickelt, sondern ist dazu gesetzt, die Rechtsame der Vernunft überhaupt nach den Grundsätzen ihrer ersten Institution zu bestimmen und zu beurtheilen.

Ohne dieselbe ist die Vernunft gleichsam im Stande der Natur, und kann ihre Behauptungen und Ansprüche nicht anders geltend machen, oder sichern, als durch Krieg. Die Critik dagegen, welche alle Entscheidungen aus den Grundregeln ihrer eigenen Einsetzung hernimmt, deren Ansehen keiner bezweifeln kann, verschafft uns die Ruhe eines gesetzlichen Zustandes, in welchem wir unsere Streitigkeit nicht anders führen sollen, als durch Prozeß. Was die Händel in dem ersten Zustande endigt, ist ein Sieg, dessen sich beyde Theile rühmen, auf den mehrentheils ein nur unsicherer Friede folgt, den die Obrigkeit stiftet, welche sich ins Mittel legt, im zweyten aber die Sentenz, die, weil sie hier die Quelle der Streitigkeiten selbst trifft, einen ewigen Frieden gewähren muß. Auch nöthigen die endlosen Streitigkeiten einer bloß dogmatischen Vernunft, endlich in irgend einer Critik dieser Vernunft selbst, und in einer Gesetzgebung, die sich auf sie gründet, Ruhe zu suchen; so wie Hobbes behauptet: der Stand der Natur sey ein Stand des Unrechts und der Gewaltthätigkeit, und man müsse ihn

nothwendig verlassen, um sich dem gesetzlichen Zwange zu unterwerfen, der allein unsere Freiheit dahin einschränkt, daß sie mit jedes Andern Freyheit und eben dadurch mit dem gemeinen Besten zusammen bestehen könne.

Zu dieser Freyheit gehört denn auch die, seine Gedanken, seine Zweifel, die man sich nicht selbst auflösen kann, öffentlich zur Beurtheilung auszustellen, ohne darüber für einen unruhigen und gefährlichen Bürger verschrieen zu werden. Dies liegt schon in dem ursprünglichen Rechte der menschlichen Vernunft, welche keinen anderen Richter erkennt, als selbst wiederum die allgemeine Menschenvernunft, worin ein jeder seine Stimme hat; und, da von dieser alle Besserung, deren unser Zustand fähig ist, herkommen muß, so ist ein solches Recht heilig, und darf nicht geschmälert werden. Auch ist es sehr unweise, gewisse gewagte Behauptungen oder vermessene Angriffe, auf die, welche schon die Beystimmung des größten und besten Theils des gemeinen Wesens auf ihrer Seite haben, für gefährlich auszuschreien: denn das heißt, ihnen eine Wichtigkeit geben, die sie gar nicht haben sollten. Wenn ich höre, daß ein nicht gemeiner Kopf die Freyheit des menschlichen Willens, die Hoffnung eines künftigen Lebens, und das Daseyn Gottes wegdemonstrirt haben solle, so bin ich begierig, das Buch zu lesen, denn ich erwarte von seinem Talent, daß er meine Einsichten weiter bringen werde. Das weiß ich schon zum Voraus völlig gewiß, daß er nichts von allem diesem wird geleistet haben, nicht darum, weil ich etwa schon im Besitze unbezwinglicher Beweise dieser wichtigen Sätze zu seyn glaubete, sondern weil mich die transscendentale Critik, die mir den ganzen Vorrath unserer reinen Vernunft aufdeckte, völlig überzeugt hat, daß, so wie sie zu bejahenden Behauptungen in diesem Felde ganz unzulänglich ist, so wenig und noch weniger werde sie wissen, um über diese Fragen etwas verneinend behaupten zu können. Denn, wo will der angebliche Freygeist seine Kenntniß hernehmen, daß es z. B. kein höchstes Wesen gebe? Dieser Satz liegt außerhalb dem Felde möglicher Erfahrung, und darum auch außer den

Gren-

Grenzen aller menschlichen Einsicht. Den dogmatischen Vertheidiger der guten Sache gegen diesen Feind würde ich gar nicht lesen, weil ich zum Voraus weiß, daß er nur darum die Scheingründe des Andern angreifen werde, um seinen eigenen Eingang zu verschaffen, überdem ein alltägiger Schein doch nicht so viel Stoff zu neuen Bemerkungen giebt, als ein befremdlicher und sinnreich ausgedachter. Hingegen würde der nach seiner Art auch dogmatische Religionsgegner meiner Critik gewünschte Beschäftigung und Anlaß zu mehrerer Berichtigung ihrer Grundsätze geben, ohne daß seinetwegen im mindesten etwas zu befürchten wäre.

Aber die Jugend, welche dem academischen Unterrichte anvertrauet ist, soll doch wenigstens vor dergleichen Schriften gewarnet, und von der frühen Kenntniß so gefährlicher Sätze abgehalten werden, ehe ihre Urtheilskraft gereift, oder vielmehr die Lehre, welche man in ihnen gründen will, fest gewurzelt ist, um aller Ueberredung zum Gegentheil, woher sie auch kommen möge, kräftig zu widerstehen?

Müßte es bey dem dogmatischen Verfahren in Sachen der reinen Vernunft bleiben, und die Abfertigung der Gegner eigentlich polemisch, d. i. so beschaffen seyn, daß man sich in's Gefechte einließe, und mit Beweisgründen zu entgegengesetzten Behauptungen bewaffnete, so wäre freylich nichts rathsamer vor der Hand, aber zugleich nichts eiteler und fruchtloser auf die Dauer, als die Vernunft der Jugend eine Zeit lang unter Vormundschaft zu setzen, und wenigstens so lange vor Verführung zu bewahren. Wenn aber in der Folge entweder Neugierde, oder der Modeton des Zeitalters ihr dergleichen Schriften in die Hände spielen: wird alsdenn jene jugendliche Ueberredung noch Stich halten? Derjenige, der nichts als dogmatische Waffen mitbringt, um den Angriffen seines Gegners zu widerstehen, und die verborgene Dialectik, die nicht minder in seinem eigenen Busen, als in dem des Gegentheils liegt, nicht zu entwickeln weiß, sieht Scheingründe, die den Vorzug der Neuigkeit haben, gegen Scheingründe, welche der-

gleichen nicht mehr haben, sondern vielmehr den Anschein einer mißbrauchten Leichtgläubigkeit der Jugend ertragen, auftreten. Er glaubt nicht besser zeigen zu können, daß er der Kinderzucht entwachsen sey, als wenn er sich über jene wohlgemeinte Warnungen wegsetzt, und, dogmatisch gewöhnt, trinkt er das Gift, das seine Grundsätze dogmatisch verdirbt, in langen Zügen in sich.

Gerade das Gegentheil von dem, was man hier anräth, muß in der academischen Unterweisung geschehen, aber freylich nur unter der Voraussetzung eines gründlichen Unterrichts in der Critik der reinen Vernunft. Denn, um die Principien derselben so früh als möglich in Ausübung zu bringen, und ihre Zulänglichkeit bey dem größten dialectischen Scheine zu zeigen, ist es durchaus nöthig, die sie den Dogmatiker so furchtbaren Angriffe wider seine, obzwar noch schwache, aber durch Critik aufgeklärte Vernunft zu richten, und ihn den Versuch machen zu lassen, die grundlosen Behauptungen des Gegners Stück vor Stück an jenen Grundsätzen zu prüfen. Es kann ihm gar nicht schwer werden, sie in lauter Dunst aufzulösen, und so fühlt er frühzeitig seine eigene Kraft, sich wider dergleichen schädliche Blendwerke, die für ihn zuletzt allen Schein verlieren müssen, völlig zu sichern. Ob nun zwar eben dieselben Streiche, die das Gebäude des Feindes niederschlagen, auch seinem eigenen speculativen Bauwerke, wenn er etwa dergleichen zu erreichen gedächte, eben so verderblich seyn müssen: so ist er darüber doch gänzlich unbekümmert, indem er es gar nicht bedarf, darinnen zu wohnen, sondern noch eine Aussicht in das practische Feld vor sich hat, wo er mit Grunde einen festeren Boden hoffen kann, um auf demselben sein vernünftiges und heilsames System zu errichten.

So giebt's demnach keine eigentliche Polemik im Felde der reinen Vernunft. Beyde Theile sind Luftfechter, die sich mit ihrem Schatten herumbalgen, denn sie gehen über die Natur hinaus, wo für ihre dogmatischen Griffe nichts vorhanden ist, was sich fassen und halten ließe. Sie haben gut

kämpfen; die Schatten, die sie zerhauen, wachsen, wie die Helden in Walhalla, in einem Augenblicke wiederum zusammen, um sich auf's Neue in unblutigen Kämpfen belustigen zu können.

Es giebt aber auch keinen zulässigen sceptischen Gebrauch der reinen Vernunft, welchen man den Grundsatz der Neutralität bey allen ihren Streitigkeiten nennen könnte. Die Vernunft wider sich selbst zu verhetzen, ihr auf beyden Seiten Waffen zu reichen, und alsdenn ihrem hitzigsten Gefechte ruhig und spöttisch zuzusehen, sieht aus einem dogmatischen Gesichtspuncte nicht wohl aus, sondern hat das Ansehen einer schadenfrohen und hämischen Gemüthsart an sich. Wenn man indessen die unbezwingliche Verblendung und das Großthun der Vernünftler, die sich durch keine Critik will mäßigen lassen, ansieht, so ist doch wirklich kein anderer Rath, als der Großsprecherey auf einer Seite eine andere, welche auf eben dieselben Rechte fußet, entgegen zu setzen, damit die Vernunft durch den Widerstand eines Feindes wenigstens nur stutzig gemacht werde, um in ihre Anmaßungen einigen Zweifel zu setzen, und der Critik Gehör zu geben. Allein es bey diesen Zweifeln gänzlich bewenden zu lassen, und es darauf auszusetzen, die Ueberzeugung und das Geständniß seiner Unwissenheit, nicht bloß als ein Heilmittel wider den dogmatischen Eigendünkel, sondern zugleich als die Art, den Streit der Vernunft mit sich selbst zu beendigen, empfehlen zu wollen, ist ein ganz vergeblicher Anschlag, und kann keinesweges dazu tauglich seyn, der Vernunft einen Ruhestand zu verschaffen, sondern ist höchstens nur ein Mittel, sie aus ihrem süßen dogmatischen Traume zu erwecken, um ihren Zustand in sorgfältigere Prüfung zu ziehen. Da indessen diese sceptische Manier, sich aus einem verdrießlichen Handel der Vernunft zu ziehen, gleichsam der kurze Weg zu seyn scheint, zu einer beharrlichen philosophischen Ruhe zu gelangen, wenigstens die Heeresstraße, welche diejenigen gern einschlagen, die sich in einer spöttischen Verachtung

aller Nachforschungen dieser Art ein philosophisches Ansehen zu geben meynen, so finde ich es nöthig, diese Denkungsart in ihrem eigenthümlichen Lichte darzustellen.

Von der

Unmöglichkeit einer sceptischen Befriedigung der mit sich selbst verunei nigten reinen Vernunft.

Das Bewußtseyn meiner Unwissenheit (wenn diese nicht zugleich als nothwendig erkannt wird), statt daß sie meine Untersuchungen endigen sollte, ist vielmehr die eigentliche Ursache, sie zu erwecken. Alle Unwissenheit ist entweder die der Sachen, oder der Bestimmung und Grenzen meiner Erkenntniß. Wenn die Unwissenheit nun zufällig ist, so muß sie mich antreiben, im ersteren Falle den Sachen (Gegenständen) dogmatisch, im zweyten den Grenzen meiner möglichen Erkenntniß critisch nachzuforschen. Daß aber meine Unwissenheit schlechthin nothwendig sey, und mich daher von aller weiteren Nachforschung freyspreche, läßt sich nicht empirisch, aus Beobachtung, sondern allein critisch, durch Ergründung der ersten Quellen unserer Erkenntniß ausmachen. Also kann die Grenzbestimmung unserer Vernunft nur nach Gründen a priori geschehen; die Einschränkung derselben aber, welche eine obgleich nur unbestimmte Erkenntniß einer nie völlig zu hebenden Unwissenheit ist, kann auch a posteriori, durch das, was uns bey allem Wissen immer noch zu wissen übrig bleibt, erkannt werden. Jene durch Critik der Vernunft selbst allein mögliche Erkenntniß seiner Unwissenheit ist also Wissenschaft, diese ist nichts als Wahrnehmung, von der man nicht sagen kann, wie weit der Schluß aus selbiger reichen möge. Wenn ich mir die Erdfläche (dem sinnlichen Scheine gemäß) als einen Teller vorstelle, so kann ich nicht wissen, wie weit sie sich erstrecke.

Aber das lehrt mich die Erfahrung: daß, wohin ich nur komme, ich immer einen Raum um mich sehe, dahin ich weiter fortgehen könnte; mithin erkenne ich Schranken meiner jedesmal wirklichen Erdkunde, aber nicht die Grenzen aller möglichen Erdbeschreibung. Bin ich aber doch soweit gekommen, zu wissen, daß die Erde eine Kugel und ihre Fläche eine Kugelfläche sey, so kann ich auch aus einem kleinen Theil derselben, z. B. der Größe eines Grades, den Durchmesser, und, durch diesen, die völlige Begrenzung der Erde, d. i. ihre Oberfläche, bestimmt und nach Principien a priori erkennen; und ob ich gleich in Ansehung der Gegenstände, die diese Fläche enthalten mag, unwissend bin, so bin ich es doch nicht in Ansehung des Umfangs, der sie enthält, der Größe und Schranken derselben.

Der Inbegriff aller möglichen Gegenstände für unsere Erkenntniß scheint uns eine ebene Fläche zu seyn, die ihren scheinbaren Horizont hat, nämlich das, was den ganzen Umfang desselben befasset und von uns der Vernunftbegriff der unbedingten Totalität genannt worden. Empirisch denselben zu erreichen, ist unmöglich, und nach einem gewissen Princip ihn a priori zu bestimmen, dazu sind alle Versuche vergeblich gewesen. Indessen gehen doch alle Fragen unserer reinen Vernunft auf das, was außerhalb diesem Horizonte, oder allenfalls auch in seiner Grenzlinie liegen möge.

Der berühmte David Hume war einer dieser Geographen der menschlichen Vernunft, welcher jene Fragen insgesammt dadurch hinreichend abgefertigt zu haben vermeinte, daß er sie außerhalb den Horizont derselben verwies, den er doch nicht bestimmen konnte. Er hielt sich vornehmlich bey dem Grundsatze der Causalität auf, und bemerkte von ihm ganz richtig, daß man seine Wahrheit (ja nicht einmal die objective Gültigkeit des Begriffs einer wirkenden Ursache überhaupt) auf gar keine Einsicht, d. i. Erkenntniß a priori, fuße, daß daher auch nicht im mindesten die Nothwendigkeit dieses Gesetzes, sondern eine bloße allge-

meine Brauchbarkeit desselben in dem Laufe der Erfahrung und eine daher entspringende subjective Nothwendigkeit, die er Gewohnheit nennt, sein ganzes Ansehen ausmache. Aus dem Unvermögen unserer Vernunft nun, von diesem Grundsatze einen über alle Erfahrung hinausgehenden Gebrauch zu machen, schloß er die Nichtigkeit aller Anmaßungen der Vernunft überhaupt über das Empirische hinaus zu gehen.

Man kann ein Verfahren dieser Art, die Facta der Vernunft der Prüfung und nach Befinden dem Tadel zu unterwerfen, die Censur der Vernunft nennen. Es ist außer Zweifel, daß diese Censur unausbleiblich auf Zweifel gegen allen transscendenten Gebrauch der Grundsätze führe. Allein dies ist nur der zweyte Schritt, der noch lange nicht das Werk vollendet. Der erste Schritt in Sachen der reinen Vernunft, der das Kindesalter derselben auszeichnet, ist dogmatisch. Der eben genannte zweyte Schritt ist sceptisch, und zeugt von Vorsichtigkeit der durch Erfahrung gewitzigten Urtheilskraft. Nun ist aber noch ein dritter Schritt nöthig, der nur der gereiften und männlichen Urtheilskraft zukommt, welche feste und ihrer Allgemeinheit nach bewährte Maximen zum Grunde hat; nämlich, nicht die Facta der Vernunft, sondern die Vernunft selbst; nach ihrem ganzen Vermögen und Tauglichkeit zu reinen Erkenntnissen a priori, der Schätzung zu unterwerfen; welches nicht die Censur, sondern Critik der Vernunft ist, wodurch nicht bloß Schranken, sondern die bestimmten Grenzen derselben, nicht bloß Unwissenheit an einem oder anderen Theil, sondern in Ansehung aller möglichen Fragen von einer gewissen Art, und zwar nicht etwa nur vermuthet, sondern aus Principien bewiesen wird. So ist der Scepticism ein Ruheplatz für die menschliche Vernunft, da sie sich über ihre dogmatische Wanderung besinnen und den Entwurf von der Gegend machen kann, wo sie sich befindet, um ihren Weg fernerhin mit mehrerer Sicherheit wählen zu können, aber nicht ein Wohnplatz zum beständigen Aufenthalte; denn dieser kann nur

in einer völligen Gewißheit angetroffen werden, es sey nun der Erkenntniß der Gegenstände selbst, oder der Grenzen, innerhalb denen alle unsere Erkenntniß von Gegenständen eingeschlossen ist.

Unsere Vernunft ist nicht etwa eine unbestimmbar weit ausgebreitete Ebene, deren Schranken man nur so überhaupt erkennt, sondern muß vielmehr mit einer Sphäre verglichen werden, deren Halbmesser sich aus der Krümmung des Bogens auf ihrer Oberfläche (der Natur synthetischer Sätze a priori) finden, daraus aber auch der Inhalt und die Begrenzung derselben mit Sicherheit angeben läßt. Ausser dieser Sphäre (Feld der Erfahrung) ist nichts für sie Object, ja selbst Fragen über dergleichen vermeintliche Gegenstände betreffen nur subjective Principien einer durchgängigen Bestimmung der Verhältnisse, welche unter den Verstandesbegriffen innerhalb dieser Sphäre vorkommen können.

Wir sind wirklich im Besitz synthetischer Erkenntniß a priori, wie dieses die Verstandesgrundsätze, welche die Erfahrung anticipiren, darthun. Kann jemand nun die Möglichkeit derselben sich gar nicht begreiflich machen, so mag er zwar anfangs zweifeln, ob sie uns auch wirklich a priori beywohnen; er kann dieses aber noch nicht für eine Unmöglichkeit derselben, durch bloße Kräfte des Verstandes, und alle Schritte, die die Vernunft nach der Richtschnur derselben thut, für nichtig ausgeben. Er kann nur sagen: wenn wir ihren Ursprung und Aechtheit einsähen, so würden wir den Umfang und die Grenzen unserer Vernunft bestimmen können: ehe aber dieses geschehen ist, sind alle Behauptungen der letzten blindlings gewagt. Und auf solche Weise wäre ein durchgängiger Zweifel an aller dogmatischen Philosophie, die ohne Critik der Vernunft selbst ihren Gang geht, ganz wohl gegründet; allein darum könnte doch der Vernunft nicht ein solcher Fortgang, wenn er durch bessere Grundlegung vorbereitet und gesichert würde, gänzlich abgesprochen werden. Denn einmal liegen alle Begriffe, ja alle Fragen, welche uns die reine Vernunft vor-

liegt, nicht etwa in der Erfahrung, sondern selbst wiederum nur in der Vernunft, und müssen daher können aufgelöst und ihrer Gültigkeit oder Nichtigkeit nach begriffen werden. Wir sind auch nicht berechtigt, diese Aufgaben, als liegt ihre Auflösung wirklich in der Natur der Dinge, doch unter dem Vorwande unseres Unvermögens, abzuweisen, und uns ihrer weiteren Nachforschung zu weigern, da die Vernunft in ihrem Schooße allein diese Ideen selbst erzeugt hat, von deren Gültigkeit oder dialectischem Scheine sie also Rechenschaft zu geben gehalten ist.

Alles sceptische Polemisiren ist eigentlich nur wider den Dogmatiker gekehrt, der, ohne ein Mißtrauen auf seine ursprüngliche objective Principien zu setzen, d. i. ohne Critik gravitätisch seinen Gang fortsetzt, bloß um ihm das Concept zu verrücken und ihn zur Selbsterkenntniß zu bringen. An sich macht sie in Ansehung dessen, was wir wissen und was wir dagegen nicht wissen können, ganz und gar nichts aus. Alle fehlgeschlagene dogmatische Versuche der Vernunft sind Facta, die der Censur zu unterwerfen immer nützlich ist. Dieses aber kann nichts über die Erwartungen der Vernunft entscheiden, einen besseren Erfolg ihrer künftigen Bemühungen zu hoffen und darauf Ansprüche zu machen; die bloße Censur kann also der Streitigkeit über die Rechtsame der menschlichen Vernunft niemals zu Ende bringen.

Da Hume vielleicht der geistreichste unter allen Sceptikern, und ohne Widerrede der vorzüglichste in Ansehung des Einflusses ist, den das sceptische Verfahren auf die Erweckung einer gründlichen Vernunftprüfung haben kann, so verlohnt es sich wohl der Mühe, den Gang seiner Schlüsse und die Verirrungen eines so einsehenden und schätzbaren Mannes, die doch auf der Spur der Wahrheit angefangen haben, so weit es zu meiner Absicht schicklich ist, vorstellig zu machen.

Hume hatte es vielleicht in Gedanken, wiewohl er es niemals völlig entwickelte, daß wir in Urtheilen von gewisser Art über unsern Begriff vom Gegenstande hinaus

gehen. Ich habe diese Art von Urtheilen synthetisch genannt. Wie ich aus meinem Begriffe, den ich bis dahin habe, vermittelst der Erfahrung hinausgehen könne, ist keiner Bedenklichkeit unterworfen. Erfahrung ist selbst eine solche Synthesis der Wahrnehmungen, welche meinen Begriff, den ich vermittelst einer Wahrnehmung habe, durch andere hinzukommende vermehret. Allein wir glauben auch a priori aus unserem Begriffe hinausgehen und unser Erkenntniß erweitern zu können. Dieses versuchen wir entweder durch den reinen Verstand, in Ansehung desjenigen, was wenigstens ein Object der Erfahrung seyn kann, oder sogar durch reine Vernunft, in Ansehung solcher Eigenschaften der Dinge, oder auch wohl des Daseyns solcher Gegenstände, die in der Erfahrung niemals vorkommen können. Unser Sceptiker unterschied diese beyde Arten der Urtheile nicht, wie er es doch hätte thun sollen, und hielt geradezu diese Vermehrung der Begriffe aus sich selbst, und, so zu sagen, die Selbstgebährung unseres Verstandes (sammt der Vernunft), ohne durch Erfahrung geschwängert zu seyn, für unmöglich, mithin alle vermeintliche Principien derselben a priori für eingebildet, und fand, daß sie nichts als eine aus Erfahrung und deren Gesetzen entspringende Gewohnheit, mithin bloß empirische, d. i. an sich zufällige Regeln seyn, denen wir eine vermeinte Nothwendigkeit und Allgemeinheit beymessen. Er bezog sich aber zu Behauptung dieses befremdlichen Satzes auf den allgemein anerkannten Grundsatz von dem Verhältniß der Ursache zur Wirkung. Denn da uns kein Verstandesvermögen von dem Begriffe eines Dinges zu dem Daseyn von etwas Anderm, was dadurch allgemein und nothwendig gegeben sey, führen kann: so glaubte er daraus folgern zu können, daß wir ohne Erfahrung nichts haben, was unsern Begriff vermehren und uns zu einem solchen a priori sich selbst erweiternden Urtheile berechtigen könnte. Daß das Sonnenlicht, welches das Wachs beleuchtet, es zugleich schmelze, indessen es den Thon härtet, könne kein Verstand aus Begriffen, die wir

woher wir diesen Dingen hätten, errathen, vielweniger gesetzmäßig schließen, und wir Erfahrung könne uns an solches Gesetz lehren. Dagegen haben wir in der transscendentalen Logik gesehen: daß, ob wir zwar niemals unmittelbar über den Inhalt des Begriffs, der uns gegeben ist, hinausgehen können, wir doch völlig a priori, aber in Beziehung auf ein Drittes, nämlich mögliche Erfahrung, also doch a priori, das Gesetz der Verknüpfung mit andern Dingen erkennen können. Wenn also vorhergefest gewesenes Wachs schmilzt, so kann ich a priori erkennen, daß etwas vorausgegangen seyn müsse (z. B. Sonnenwärme), worauf dieses nach einem beständigen Gesetze gefolgt ist, ob ich zwar, ohne Erfahrung, aus der Wirkung weder die Ursache, noch aus der Ursache die Wirkung a priori und ohne Belehrung der Erfahrung bestimmt erkennen könnte. Er schloß also fälschlich aus der Zufälligkeit unserer Bestimmung nach dem Gesetze auf die Zufälligkeit des Gesetzes selbst, und das Herausgehen aus dem Begriffe eines Dinges auf mögliche Erfahrung (welches a priori geschieht und die objective Realität desselben ausmacht) verwechselt er mit der Synthesis der Gegenstände wirklicher Erfahrung, welche freylich jederzeit empirisch ist; dadurch machte er aber aus einem Princip der Affinität, welches im Verstande seinen Sitz hat, und nothwendige Verknüpfung aussagt, eine Regel der Association, die bloß in der nachbildenden Einbildungskraft getroffen wird, und nur zufällige, gar nicht objective Verbindungen darstellen kann.

Die scheptischen Verirrungen aber dieses sonst äußerst scharfsinnigen Mannes entsprangen vornehmlich aus einem Mangel, den er doch mit allen Dogmatikern gemein hatte, nämlich, daß er nicht alle Arten der Synthesis des Verstandes a priori systematisch überfah. Denn da würde er, ohne der übrigen hier Erwähnung zu thun, z. B. den Grundsatz der Beharrlichkeit als einen solchen gefunden haben, der eben sowohl, als der der Causalität, die Erfahrung anticipiret. Dadurch würde er auch dem

priori sich erweiternden Verstande und der reinen Vernunft bestimmte Grenzen haben vorzeichnen können. Da er aber unsern Verstand nur einschränkt, ohne ihn zu begrenzen, und, zwar ein allgemeines Mißtrauen, aber keine bestimmte Kenntniß der uns unvermeidlichen Unwissenheit zu Stande bringt, da er einige Grundsätze des Verstandes unter Censur bringt, ohne diesen Verstand in Ansehung seines ganzen Vermögens auf die Probirwage der Critik zu bringen, und, indem er ihm dasjenige abspricht, was er wirklich nicht leisten kann, weiter geht, und ihm alles Vermögen, sich a priori zu erweitern, bestreitet, unerachtet er dieses ganze Vermögen nicht zur Schätzung gezogen; so widerfährt ihm das, was jederzeit den Scepticism niederschlägt, nämlich, daß er selbst bezweifelt wird, indem seine Einwürfe nur auf Factis, welche zufällig sind, nicht aber auf Principien beruhen, die eine nothwendige Entsagung auf das Recht dogmatischer Behauptungen bewirken können.

Da er auch zwischen den gegründeten Ansprüchen des Verstandes und den dialectischen Anmaaßungen der Vernunft, wider welche doch hauptsächlich seine Angriffe gerichtet sind, keinen Unterschied kennt: so fühlt die Vernunft, deren ganz eigenthümlicher Schwung hiebey nicht im mindesten gestöret, sondern nur gehinder worden, den Raum zu ihrer Ausbreitung nicht verschlossen, und kann von ihren Versuchen, unerachtet sie hie oder da gezwackt wird, niemals gänzlich abgebracht werden. Denn wider Angriffe rüstet man sich zur Gegenwehr, und setzt noch um desto steifer seinen Kopf drauf, um seine Foderungen durchzusetzen. Ein völliger Ueberschlag aber seines ganzen Vermögens und die daraus entspringende Ueberzeugung der Gewißheit eines kleinen Besitzes, bey der Eitelkeit höherer Ansprüche, hebt allen Streit auf, und beweget sich an einem eingeschränkten, aber unstrittigen Eigenthume friedfertig zu begnügen.

Wider den uncritischen Dogmatiker, der die Sphäre seines Verstandes nicht gemessen, mithin die Grenzen sei-

nen möglichen Erkenntniß nicht nach Principien bestimmt hat, der also nicht schon zum Voraus weiß, wie viel er kann, sondern es durch bloße Versuche ausfindig zu machen denkt, sind diese scheptischen Angriffe nicht allein gefährlich, sondern ihm sogar verderblich. Denn, wenn er auf einen einzigen Behauptung betroffen wird, die er nicht rechtfertigen, deren Schein er aber auch nicht aus Principien entwickeln kann, so fällt der Verdacht auf alle, so überredend sie auch sonst immer seyn mögen.

Und so führt der Scheptiker, der Zuchtmeister des dogmatischen Vernünftlers, auf eine gesunde Critik des Verstandes und der Vernunft selbst. Wenn es dahin gekommen ist, so hat er weiter keine Anfechtung zu fürchten; denn er unterscheidet alsdenn seinen Besitz von dem, was gänzlich außerhalb demselben liegt, worauf er keine Ansprüche macht und darüber auch nicht in Streitigkeiten verwickelt werden kann. So ist das scheptische Verfahren zwar an sich selbst für die Vernunftfragen nicht befriedigend, aber doch vorübend, um ihre Vorsichtigkeit zu erwecken und auf gründliche Mittel zu weisen, die sie in ihren rechtmäßigen Besitzen sichern können.

Des ersten Hauptstücks
Dritter Abschnitt.
Die
Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypotheſen.

Weil wir denn durch Critik unserer Vernunft endlich so viel wissen, daß wir in ihrem reinen und speculativen Gebrauche in der That gar nichts wissen können; sollte sie nicht ein desto weiteres Feld zu Hypotheſen eröffnen, da es wenigstens vergönnet ist, zu dichten und zu meynen, wenn gleich nicht zu behaupten?

Wo nicht etwa Einbildungskraft schwärmen, sondern, unter der strengen Aufsicht der Vernunft, dichten soll, so muß immer vorher etwas völlig gewiß und nicht erdichtet, oder bloße Meynung seyn, und das ist die Möglichkeit des Gegenstandes selbst. Alsdenn ist es wohl erlaubt, wegen der Wirklichkeit desselben, zur Meynung seine Zuflucht zu nehmen, die aber, um nicht grundlos zu seyn, mit dem, was wirklich gegeben und folglich gewiß ist, als Erklärungsgrund in Verknüpfung gebracht werden muß, und alsdenn Hypothese heißt.

Da wir uns nun von der Möglichkeit der dynamischen Verknüpfung a priori nicht den mindesten Begriff machen können, und die Categorie des reinen Verstandes nicht dazu dient, dergleichen zu erdenken, sondern nur, wo sie in der Erfahrung angetroffen wird, zu verstehen: so können wir nicht einen einzigen Gegenstand nach einer neuen und empirisch nicht anzugebenden Beschaffenheit, diesen Categorien gemäß, ursprünglich aussinnen und sie einer erlaubten Hypothese zum Grunde legen; denn dieses hieße, der Vernunft leere Hirngespinnste, statt der Begriffe von Sachen, unterlegen. So ist es nicht erlaubt, sich irgend neue ursprüngliche Kräfte zu erdenken, z. B. einen Verstand, der vermögend sey, seinen Gegenstand ohne Sinne anzuschauen, oder eine Anziehungskraft ohne alle Berührung, oder eine neue Art Substanzen, z. B. die ohne Undurchdringlichkeit im Raume gegenwärtig wäre, folglich auch keine Gemeinschaft der Substanzen, die von aller derjenigen unterschieden ist, welche Erfahrung an die Hand giebt; keine Gegenwart anders, als im Raume; keine Dauer, als bloß in der Zeit. Mit einem Worte: es ist unserer Vernunft nur möglich, die Bedingungen möglicher Erfahrung als Bedingungen der Möglichkeit der Sachen zu brauchen; keinesweges aber, ganz unabhängig von diesem, sich selbst welche gleichsam zu schaffen, weil dergleichen Begriffe, obzwar ohne Widerspruch, dennoch auch ohne Gegenstand seyn würden.

Die Vernunftbegriffe sind, wie gesagt, bloße Ideen, und haben freylich keinen Gegenstand in irgend einer Erfahrung, aber bezeichnen darum doch nicht gedichtete und zugleich dabey für möglich angenommene Gegenstände. Sie sind bloß problematisch gedacht, um, in Beziehung auf sie (als heuristische Fictionen), regulative Principien des systematischen Verstandesgebrauchs im Felde der Erfahrung zu gründen. Geht man davon ab, so sind es bloße Gedankendinge, deren Möglichkeit nicht erweislich ist, und die daher auch nicht der Erklärung wirklicher Erscheinungen durch eine Hypothese zum Grunde gelegt werden können. Die Seele sich als einfach denken, ist ganz wohl erlaubt, um, nach dieser Idee, eine vollständige und nothwendige Einheit aller Gemüthskräfte, ob man sie gleich nicht in concreto einsehen kann, zum Princip unserer Beurtheilung ihrer inneren Erscheinungen zu legen. Aber die Seele als einfache Substanz anzunehmen (ein transscendentaler Begriff), wäre ein Satz, der nicht allein unerweislich (wie es mehrere physische Hypothesen sind), sondern auch ganz willkürlich und blindlings gewagt seyn würde, weil das Einfache in ganz und gar keiner Erfahrung vorkommen kann, und, wenn man unter Substanz hier das beharrliche Object der sinnlichen Anschauung versteht, die Möglichkeit einer einfachen Erscheinung gar nicht einzusehen ist. Bloß intelligibele Wesen, oder bloß intelligibele Eigenschaften der Dinge der Sinnenwelt, lassen sich mit einer gegründeten Befugniß der Vernunft als Meynung annehmen, obzwar (weil man von ihrer Möglichkeit oder Unmöglichkeit keine Begriffe hat) auch durch keine vermeintlich bessere Einsicht dogmatisch abläugnen.

Zur Erklärung gegebener Erscheinungen können keine andere Dinge und Erklärungsgründe, als die, so nach schon bekannten Gesetzen der Erscheinungen mit den gegebenen in Verknüpfung gesetzt worden, angeführt werden. Eine transscendentale Hypothese, bey der eine bloße Idee der Vernunft zur Erklärung der Naturdinge gebraucht würde, würde daher gar keine Erklärung seyn, in

dem das, was man aus bekannten empirischen Principien nicht hinreichend versteht, durch etwas erklärt werden würde, davon man gar nichts versteht. Auch würde das Princip einer solchen Hypothese eigentlich nur zur Befriedigung der Vernunft und nicht zur Beförderung des Verstandesgebrauchs in Ansehung der Gegenstände dienen. Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Natur muß wiederum aus Naturgründen und nach Naturgesetzen erklärt werden, und hier sind selbst die wildesten Hypothesen, wenn sie nur physisch sind, erträglicher, als eine hyperphysische, d. i. die Berufung auf einen göttlichen Urheber, den man zu diesem Behuf voraussetzt. Denn das wäre ein Princip der faulen Vernunft (ignava ratio), alle Ursachen, deren objective Realität, wenigstens der Möglichkeit nach, man noch durch fortgesetzte Erfahrung kann kennen lernen, auf einmal vorbeyzugehen, um in einer bloßen Idee, die der Vernunft sehr bequem ist, zu ruhen. Was aber die absolute Totalität des Erklärungsgrundes in der Reihe derselben betrifft, so kann das keine Hinderniß in Ansehung der Weltobjecte machen, weil, da diese nichts als Erscheinungen sind, an ihnen niemals etwas Vollendetes in der Synthesis der Reihe von Bedingungen gehoffet werden kann.

Transscendentale Hypothesen des speculativen Gebrauchs der Vernunft, und eine Freyheit, zur Ersetzung des Mangels an physischen Erklärungsgründen sich allenfalls hyperphysischer zu bedienen, kann gar nicht gestattet werden, theils weil die Vernunft dadurch gar nicht weiter gebracht wird, sondern vielmehr den ganzen Fortgang ihres Gebrauchs abschneidet, theils weil diese Licenz sie zuletzt um alle Früchte der Bearbeitung ihres eigenthümlichen Bodens, nämlich der Erfahrung, bringen müßte. Denn, wenn uns die Naturerklärung hie oder da schwer wird, so haben wir beständig einen transscendenten Erklärungsgrund bey der Hand, der uns jener Untersuchung überhebt, und unsere Nachforschung schließt nicht durch Einsicht, sondern durch gänzliche Unbegreiflichkeit eines Princips, welches so

schon zum Voraus ausgedacht war, daß es den Begriff des absolut Ersten enthalten mußte.

Das zweyte erfoderliche Stück zur Annehmungswürdigkeit einer Hypothese ist die Zulänglichkeit derselben, um daraus a priori die Folgen, welche gegeben sind, zu bestimmen. Wenn man zu diesem Zwecke hülfleistende Hypothesen herbeyzurufen genöthigt ist, so geben sie den Verdacht einer bloßen Erdichtung, weil jede derselben an sich dieselbe Rechtfertigung bedarf, welche der zum Grunde gelegte Gedanke nöthig hatte, und daher keinen tüchtigen Zeugen abgeben kann. Wenn, unter Voraussetzung einer unbeschränkt vollkommenen Ursache, zwar an Erklärungsgründen aller Zweckmäßigkeit, Ordnung und Größe, die sich in der Welt finden, kein Mangel ist, so bedarf jene doch, bey den, wenigstens nach unseren Begriffen, sich zeigenden Abweichungen und Uebeln, noch neuer Hypothesen, um gegen diese, als Einwürfe, gerettet zu werden. Wenn die einfache Selbstständigkeit der menschlichen Seele, die zum Grunde ihrer Erscheinungen gelegt worden, durch die Schwierigkeiten ihrer, den Abänderungen einer Materie (dem Wachsthum und Abnahme) ähnlichen Phänomene angefochten wird, so müssen neue Hypothesen zu Hülfe gerufen werden, die zwar nicht ohne Schein, aber doch ohne alle Beglaubigung sind, außer derjenigen, welche ihnen die zum Hauptgrunde angenommene Meinung giebt, der sie gleichwohl das Wort reden sollen.

Wenn die hier zum Beyspiele angeführten Vernunftbehauptungen (unkörperliche Einheit der Seele und Dasein eines höchsten Wesens) nicht als Hypothesen, sondern a priori bewiesene Dogmata gelten sollen, so ist alsdenn von ihnen gar nicht die Rede. In solchem Falle aber sehe man sich ja vor, daß der Beweis die apodictische Gewißheit einer Demonstration habe. Denn die Wirklichkeit solcher Ideen bloß wahrscheinlich machen zu wollen, ist ein ungereimter Vorsatz; eben so, als wenn man einen Satz der Geometrie bloß wahrscheinlich zu beweisen gedächte.

Die von aller Erfahrung abgeſonderte Vernunft kann Alles nur a priori und als nothwendig oder gar nicht erkennen; daher iſt ihr Urtheil niemals Meinung, ſondern entweder Enthaltung von allem Urtheile, oder apodictiſche Gewißheit. Meinungen und wahrſcheinliche Urtheile von dem, was Dingen zukommt, können nur als Erfahrungsgründe deſſen, was wirklich gegeben iſt, oder Folgen nach empiriſchen Geſetzen von dem, was als wirklich zum Grunde liegt, mithin nur in der Reihe der Gegenſtände der Erfahrung vorkommen. Außer dieſem Felde iſt meinen ſo viel, als mit Gedanken ſpielen, es müßte denn ſeyn, daß man von einem unſicheren Wege des Urtheils bloß die Meinung hätte, vielleicht auf ihm die Wahrheit zu finden.

Ob aber gleich bey bloß ſpeculativen Fragen der reinen Vernunft keine Hypotheſen Statt finden, um Sätze darauf zu gründen, ſo ſind ſie dennoch ganz zuläſſig, um ſie allenfalls nur zu vertheidigen, d. i. zwar nicht im dogmatiſchen, aber doch im polemiſchen Gebrauche. Ich verſtehe aber unter Vertheidigung nicht die Vermehrung der Beweisgründe ſeiner Behauptung, ſondern die bloße Vereitelung der Scheineinſichten des Gegners, welche unſerem behaupteten Satze Abbruch thun ſollen. Nun haben aber alle ſyntheti-ſche Sätze aus reiner Vernunft das Eigenthümliche an ſich: daß, wenn der, welcher die Realität gewiſſer Ideen behauptet, gleich niemals ſo viel weiß, um dieſen ſeinen Satz gewiß zu machen, auf der andern Seite der Gegner eben ſo wenig wiſſen kann, um das Widerſpiel zu behaupten. Dieſe Gleichheit des Looſes der menſchlichen Vernunft begünſtigt nun zwar im ſpeculativen Erkenntniſſe keinen von beyden, und da iſt auch der rechte Kampfplatz nimmer beyzulegender Fehden. Es wird ſich aber in der Folge zeigen, daß doch, in Anſehung des practiſchen Gebrauchs, die Vernunft ein Recht habe, etwas anzunehmen, was ſie auf keine Weiſe im Felde der bloßen Speculation, ohne hinreichende Beweisgründe, vorauszuſetzen befugt wäre; weil alle ſolche Vorausſetzungen der Vollkommenheit der Specula-

tion Abbruch thun, um welche ſich aber das practiſche Intereſſe gar nicht bekümmert. Dort iſt ſie alſo im Beſitze, deſſen Rechtmäßigkeit ſie nicht beweiſen darf, und wovon ſie in der That den Beweis auch nicht führen könnte. Der Gegner ſoll alſo beweiſen. Da dieſer aber eben ſo wenig etwas von dem bezweifelten Gegenſtande weiß, um deſſen Nichtſeyn darzuthun, als der erſtere, der deſſen Wirklichkeit behauptet: ſo zeigt ſich hier ein Vortheil auf der Seite desjenigen, der etwas als practiſch nothwendige Vorausſetzung behauptet (melior est conditio possidentis). Es ſteht ihm nämlich frey, ſich gleichſam aus Nothwehr eben derſelben Mittel für ſeine gute Sache, als der Gegner wider dieſelbe, d. i. der Hypotheſen zu bedienen, die gar nicht dazu dienen ſollen, um den Beweis derſelben zu verſtärken, ſondern nur zu zeigen, daß der Gegner viel zu wenig von dem Gegenſtande des Streites verſtehe, als daß er ſich eines Vortheils der ſpeculativen Einheit in Anſehung unſerer ſchmeicheln könne.

Hypotheſen ſind alſo im Felde der reinen Vernunft nur als Kriegswaffen erlaubt, nicht um darauf ein Recht zu gründen, ſondern nur es zu vertheidigen. Den Gegner aber müſſen wir hier jederzeit in uns ſelbſt ſuchen. Denn ſpeculative Vernunft in ihrem transſcendentalen Gebrauche iſt an ſich dialectiſch. Die Einwürfe, die zu fürchten ſeyn möchten, liegen in uns ſelbſt. Wir müſſen ſie, gleich alten, aber niemals verjährenden Anſprüchen, hervorſuchen, um einen ewigen Frieden auf deren Vernichtigung zu gründen. Aeußere Ruhe iſt nur ſcheinbar. Der Keim der Anfechtungen, der in der Natur der Menſchenvernunft liegt, muß ausgerottet werden; wie können wir ihn aber ausrotten, wenn wir ihm nicht Freyheit, ja ſelbſt Nahrung geben, Kraut auszuſchießen, um ſich dadurch zu entdecken, und es nachher mit der Wurzel zu vertilgen? Sinnet demnach ſelbſt auf Einwürfe, auf die noch kein Gegner gefallen iſt, und leihet ihm ſogar Waffen, oder räumet ihm den günſtigſten Platz ein, den er ſich nur wünſchen kann. Es iſt hiebey gar nichts zu fürchten, wohl aber zu hoffen, nämlich,

daß ihr euch einen in alle Zukunft niemals mehr anzufechtenden Besitz verschaffen werdet.

Zu einer vollständigen Rüstung gehören nun auch die Hypothesen der reinen Vernunft, welche, obzwar nur bleyerne Waffen (weil sie durch kein Erfahrungsgesetz gestählt sind), dennoch immer so viel vermögen, als die, deren sich irgend ein Gegner wider euch bedienen mag. Wenn euch also, wider die (in irgend einer andern nicht speculativen Rücksicht) angenommene immaterielle und keiner körperlichen Umwandlung unterworfene Natur der Seele, die Schwierigkeit aufstößt, daß gleichwohl die Erfahrung sowohl die Erhebung, als Zerrüttung unserer Geisteskräfte, bloß als verschiedene Modification unserer Organe zu beweisen scheine; so könnt ihr die Kraft dieses Beweises dadurch schwächen, daß ihr annehmt, unser Körper sey nichts, als die Fundamentalerscheinung, worauf, als Bedingung, sich in dem jetzigen Zustande (im Leben) das ganze Vermögen der Sinnlichkeit und hiemit alles Denken bezieht. Die Trennung vom Körper sey das Ende dieses sinnlichen Gebrauchs eurer Erkenntnißkraft und der Anfang des intellectuellen. Der Körper wäre also nicht die Ursache des Denkens, sondern eine bloß restringirende Bedingung desselben, mithin zwar als Beförderung des sinnlichen und animalischen, aber desto mehr auch als Hinderniß des reinen und spirituellen Lebens anzusehen, und die Abhängigkeit des ersteren von der körperlichen Beschaffenheit bewiese nichts für die Abhängigkeit des ganzen Lebens von dem Zustande unserer Organe. Ihr könnt aber noch weiter gehen, und wohl gar neue, entweder nicht aufgeworfene, oder nicht weit genug getriebene Zweifel ausfindig machen.

Die Zufälligkeit der Zeugungen, die bey Menschen, so wie beym vernunftlosen Geschöpfe, von der Gelegenheit, überdem aber auch oft vom Unterhalte, von der Regierung, deren Launen und Einfällen, oft sogar vom Laster abhängt, macht eine große Schwierigkeit wider die Meinung der auf Ewigkeiten sich erstreckenden Fortdauer eines Geschöpfs,

dessen Leben unter so unerheblichen und unserer Freyheit so ganz und gar überlassenen Umständen zuerst angefangen hat. Was die Fortdauer der ganzen Gattung (hier auf Erden) betrifft, so hat diese Schwierigkeit in Ansehung derselben wenig auf sich; weil der Zufall im Einzelnen nichts desto weniger einer Regel im Ganzen unterworfen ist; aber in Ansehung eines jeden Individuum eine so mächtige Wirkung von so geringfügigen Ursachen zu erwarten, scheint allerdings bedenklich. Hiewider könnt ihr aber eine transscendentale Hypothese aufbieten: daß alles Leben eigentlich nur intelligibel sey, den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen, und weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Tod geendigt werde. Daß dieses Leben nichts als eine bloße Erscheinung, d. i. eine sinnliche Vorstellung von dem reinen geistigen Leben, und die ganze Sinnenwelt ein bloßes Bild sey, welches unserer jetzigen Erkenntnißart vorschwebt, und, wie ein Traum, an sich keine objective Realität habe: daß, wenn wir die Sachen und uns selbst anschauen sollen, wie sie sind, wir uns in einer Welt geistiger Naturen sehen würden, mit welcher unsere einzig wahre Gemeinschaft weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Leibestod (als bloße Erscheinungen) aufhören werde, u. s. w.

Ob wir nun gleich von allem diesem, was wir hier wider den Angriff hypothetisch vorschützen, nicht das Mindeste wissen, noch im Ernste behaupten, sondern Alles nicht einmal Vernunftidee, sondern bloß zur Gegenwehr ausgedachter Begriff ist, so verfahren wir doch hiebey ganz vernunftmäßig, indem wir dem Gegner, welcher alle Möglichkeit erschöpft zu haben meint, indem er den Mangel ihrer empirischen Bedingungen für einen Beweis der gänzlichen Unmöglichkeit des von uns Geglaubten fälschlich ausgiebt, nur zeigen; daß er eben so wenig durch bloße Erfahrungsgesetze das ganze Feld möglicher Dinge an sich selbst umspannen, als wir außerhalb der Erfahrung für unsere Vernunft irgend etwas auf gegründete Art erwerben können. Der solche hypothetische Gegenmittel wider die Anmaßungen des dreis

verneinenden Gegners vorkehrt, muß nicht dafür gehalten werden, als wolle er ſie ſich als ſeine wahre Meinungen eigen machen. Er verläßt ſie, ſobald er den dogmatiſchen Eigendünkel des Gegners abgefertigt hat. Denn ſo beſcheiden und gemäßigt es auch anzuſehen iſt, wenn jemand ſich in Anſehung fremder Behauptungen bloß weigernd und verneinend verhält, ſo iſt doch jederzeit, ſobald er dieſe ſeine Einwürfe als Beweiſe des Gegentheils geltend machen will, der Anſpruch nicht weniger ſtolz und eingebildet, als ob er die bejahende Partey und deren Behauptung ergriffen hätte.

Man ſiehet alſo hieraus, daß im ſpeculativen Gebrauche der Vernunft Hypotheſen keine Gültigkeit als Meinungen an ſich ſelbſt, ſondern nur relativ auf entgegengeſetzte transſcendente Anmaßungen haben. Denn die Ausdehnung der Principien möglicher Erfahrung auf die Möglichkeit der Dinge überhaupt iſt eben ſowohl transſcendent, als die Behauptung der objectiven Realität ſolcher Begriffe, welche ihre Gegenſtände nirgend als außerhalb der Grenze aller möglichen Erfahrung finden können. Was reine Vernunft aſſertoriſch urtheilt, muß (wie Alles, was Vernunft erkennt), nothwendig ſeyn, oder es iſt gar nichts. Demnach enthält ſie in der That gar keine Meinungen. Die gedachten Hypotheſen aber ſind nur problematiſche Urtheile, die wenigſtens nicht widerlegt, obgleich feyerlich durch nichts bewieſen werden können, und ſind alſo keine Privatmeinungen, können aber doch nicht füglich (ſelbſt zur inneren Beruhigung) gegen ſich regende Scrupel entbehrt werden. In dieſer Qualität aber muß man ſie erhalten, und ja ſorgfältig verhüten, daß ſie nicht als an ſich ſelbſt beglaubigt, und von einiger abſoluten Gültigkeit, auftreten, und die Vernunft unter Erdichtungen und Blendwerken erſäufen.

Des ersten Hauptstücks

Vierter Abschnitt.

Die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihrer Beweise.

Die Beweise transscendentaler und synthetischer Sätze haben das Eigenthümliche, unter allen Beweisen einer synthetischen Erkenntniß a priori, an sich, daß die Vernunft bey jenen vermittelst ihrer Begriffe sich nicht geradezu an den Gegenstand wenden darf, sondern zuvor die objective Gültigkeit der Begriffe und die Möglichkeit der Synthesis derselben a priori darthun muß. Dieses ist nicht etwa bloß eine nöthige Regel der Behutsamkeit, sondern betrifft das Wesen und die Möglichkeit der Beweise selbst. Wenn ich über den Begriff von einem Gegenstande a priori hinausgehen soll, so ist dieses, ohne einen besondern und außerhalb dieses Begriffe befindlichen Leitfaden, unmöglich. In der Mathematik ist es die Anschauung a priori, die meine Synthesis leitet, und da können alle Schlüsse unmittelbar von der reinen Anschauung geführt werden. Im transscendentalen Erkenntniß, so lange es bloß mit Begriffen des Verstandes zu thun hat, ist diese Richtschnur die mögliche Erfahrung. Der Beweis zeigt nämlich nicht, daß der gegebene Begriff (z. B. von dem, was geschieht) geradezu auf einen anderen Begriff (den einer Ursache) führe; denn dergleichen Uebergang wäre ein Sprung, der sich gar nicht verantworten ließe; sondern er zeigt, daß die Erfahrung selbst, mithin das Object der Erfahrung, ohne eine solche Verknüpfung unmöglich wäre. Also mußte der Beweis zugleich die Möglichkeit anzeigen, synthetisch und a priori zu einer gewissen Erkenntniß von Dingen zu gelangen, die in dem Begriffe von ihnen nicht enthalten war. Ohne diese Aufmerksamkeit laufen die Beweise wie Wasser, welche ihre Ufer durchbrechen, wild und querfeld ein, dahin, wo der Hang der verborgenen Association sie zufälliger Weise hinleitet,

Der Schein der Ueberzeugung, welcher auf subjectiven Ursachen der Association beruht, und für die Einsicht einer natürlichen Affinität gehalten wird, kann der Bedenklichkeit gar nicht die Waage halten, die sich billigermaaßen über dergleichen gewagte Schritte einfinden muß. Daher sind auch alle Versuche, den Satz des zureichenden Grundes zu beweisen, nach dem allgemeinen Geständnisse der Kenner, vergeblich gewesen, und ehe die transscendentale Critik auftrat, hat man lieber, da man diesen Grundsatz doch nicht verlassen konnte, sich trotzig auf den gesunden Menschenverstand berufen (eine Zuflucht, die jederzeit beweiset, daß die Sache der Vernunft verzweifelt ist), als neue dogmatische Beweise versuchen wollen.

Ist aber der Satz, über den ein Beweis geführt werden soll, eine Behauptung der reinen Vernunft, und will ich sogar vermittelst bloßer Ideen über meine Erfahrungsbegriffe hinausgehen, so müßte derselbe noch vielmehr die Rechtfertigung eines solchen Schrittes der Synthesis (wenn es anders möglich wäre) als eine nothwendige Bedingung seiner Beweiskraft in sich enthalten. So scheinbar daher auch der vermeintliche Beweis der einfachen Natur unserer denkenden Substanz aus der Einheit der Apperception seyn mag, so steht ihm doch die Bedenklichkeit unabweislich entgegen: daß, da die absolute Einfachheit doch kein Begriff ist, der unmittelbar auf eine Wahrnehmung bezogen werden kann, sondern als Idee bloß geschlossen werden muß, gar nicht einzusehen ist, wie mich das bloße Bewußtseyn, welches in allem Denken enthalten ist, oder wenigstens seyn kann, ob es zwar so fern eine einfache Vorstellung ist, zu dem Bewußtseyn und der Kenntniß eines Dinges überführen solle, in welchem das Denken allein enthalten seyn kann. Denn, wenn ich mir die Kraft meines Körpers in Bewegung vorstelle, so ist er so fern für mich absolute Einheit, und meine Vorstellung von ihm ist einfach; daher kann ich diese auch durch die Bewegung eines Punctes ausdrücken, weil sein Volumen hiebey nichts thut, und, ohne

Verminderung der Kraft, so klein, wie man will, und es so auch als in einem Punct befindlich gedacht werden kann. Hieraus werde ich aber doch nicht schließen, daß, wenn mir nichts, als die bewegende Kraft eines Körpers gegeben ist, der Körper als einfache Substanz gedacht werden könne, darum, weil seine Vorstellung von aller Größe des Raumesinhalts abstrahirt und also einfach ist. Hiedurch nun, daß das Einfache in der Abstraction vom Einfachen im Object ganz unterschieden ist, und daß das Ich, welches im ersteren Verstande gar keine Mannigfaltigkeit in sich fasst, im zweyten, da es die Stelle selbst bedeutet, ein sehr complexer Begriff seyn kann, nämlich sehr Vieles unter sich zu enthalten und zu bezeichnen, entdecke ich einen Paralogism. Allein, um dirsen vorher zu ahnden (denn ohne eine solche vorläufige Vermuthung würde man gar keinen Verdacht gegen den Beweis fassen), ist durchaus nöthig, ein immerwährendes Criterium der Möglichkeit solcher synthetischen Sätze, die mehr beweisen sollen, als Erfahrung geben kann, bey Hand zu haben, welches darin besteht: daß der Beweis nicht gerade auf das verlangte Prädicat, sondern nur vermittelst eines Princips der Möglichkeit, unsern gegebenen Begriff a priori bis zu Ideen zu erweitern, und diese zu realisiren, geführt werde. Wenn diese Behutsamkeit immer gebraucht wird, wenn man, ehe der Beweis noch versucht wird, zuvor weislich bey sich zu Rathe geht, wie und mit welchem Grunde der Hoffnung man wohl eine solche Erweiterung durch reine Vernunft erwarten könne, und woher man, in dergleichen Falle, diese Einsichten, die nicht aus Begriffen entwickelt, und auch nicht in Beziehung auf mögliche Erfahrung anticipirt werden können, denn hernehmen wolle: so kann man sich viel schwere und dennoch fruchtlose Bemühungen ersparen, indem man der Vernunft nichts zumuthet, was offenbar über ihr Vermögen geht, oder vielmehr sie, die, bey Anwandlungen ihrer speculativen Erweiterungssucht, sich nicht gerne einschränken läßt, der Disciplin der Enthaltsamkeit unterwirft.

Die erste Regel ist also diese: keine transscendentale Beweise zu versuchen, ohne zuvor überlegt und sich desfalls gerechtfertigt zu haben, woher man die Grundsätze nehmen wolle, auf welche man sie zu errichten gedenkt, und mit welchem Rechte man von ihnen den guten Erfolg der Schlüsse erwarten könne. Sind es Grundsätze des Verstandes (z. B. der Causalität), so ist es umsonst, vermittelst ihrer zu Ideen der reinen Vernunft zu gelangen; denn jene gelten nur für Gegenstände möglicher Erfahrung. Sollen es Grundsätze aus reiner Vernunft seyn, so ist wiederum alle Mühe umsonst. Denn die Vernunft hat deren zwar, aber als objective Grundsätze sind sie insgesammt dialectisch, und können allenfalls nur wie regulative Principien des systematisch zusammenhängenden Erfahrungsgebrauchs gültig seyn. Sind aber dergleichen angebliche Beweise schon vorhanden: so setzet der trüglichen Ueberzeugung das non liquet eurer gereiften Urtheilskraft entgegen, und, ob ihr gleich das Blendwerk derselben noch nicht durchdringen könnt, so habt ihr doch völliges Recht, die Deduction der darin gebrauchten Grundsätze zu verlangen, welche, wenn sie aus bloßer Vernunft entsprungen seyn sollen, euch niemals geschaffet werden kann. Und so habt ihr nicht einmal nöthig, euch mit der Entwickelung und Widerlegung eines jeden grundlosen Scheins zu befassen, sondern könnt alle an Kunstgriffen unerschöpfliche Dialectik am Gerichtshofe einer critischen Vernunft, welche Gesetze verlangt, in ganzen Haufen auf einmal abweisen.

Die zweyte Eigenthümlichkeit transscendentaler Beweise ist diese: daß zu jedem transscendentalen Satze nur ein einziger Beweis gefunden werden könne. Soll ich nicht aus Begriffen, sondern aus der Anschauung, die einem Begriffe correspondirt, es sey nun eine reine Anschauung, wie in der Mathematik, oder empirische, wie in der Naturwissenschaft, schließen: so giebt mir die zum Grunde gelegte Anschauung mannigfaltigen Stoff zu synthetischen Sätzen, welchen ich auf mehr als eine Art verknüpfen, und, indem

ich von mehr als einem Puncte ausgehen darf, durch verschiedene Wege zu demselben Satze gelangen kann.

Nun geht aber ein jeder transscendentaler Satz bloß von Einem Begriffe aus, und setzt die synthetische Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes nach diesem Begriffe. Der Beweisgrund kann also nur ein einziger seyn, weil außer diesem Begriffe nichts weiter ist, wodurch der Gegenstand bestimmt werden könnte, der Beweis also nichts weiter, als die Bestimmung eines Gegenstandes überhaupt nach diesem Begriffe, der auch nur ein einziger ist, enthalten kann. Wir hatten z. B. in der transscendentalen Analytik den Grundsatz: Alles, was geschieht, hat eine Ursache, aus der einzigen Bedingung der objectiven Möglichkeit eines Begriffs, von dem, was überhaupt geschieht, gezogen: daß die Bestimmung einer Begebenheit in der Zeit, mithin diese (Begebenheit) als zur Erfahrung gehörig, ohne unter einer solchen dynamischen Regel zu stehen, unmöglich wäre. Dieses ist nun auch der einzig mögliche Beweisgrund; denn dadurch nur, daß dem Begriffe vermittelst des Gesetzes der Causalität ein Gegenstand bestimmt wird, hat die vorgestellte Begebenheit objective Gültigkeit, d. i. Wahrheit. Man hat zwar noch andere Beweise von diesem Grundsatze, z. B. aus der Zufälligkeit, versucht; allein, wenn dieser beym Lichte betrachtet wird, so kann man kein Kennzeichen der Zufälligkeit auffinden, als das Geschehen, d. i. das Daseyn, vor welchem ein Nichtseyn des Gegenstandes vorhergeht, und kommt also immer wiederum auf den nämlichen Beweisgrund zurück. Wenn der Satz bewiesen werden soll: Alles, was denkt, ist einfach; so hält man sich nicht bey dem Mannigfaltigen des Denkens auf, sondern beharret bloß bey dem Begriffe des Ich, welcher einfach ist und worauf alles Denken bezogen wird. Eben so ist es mit dem transscendentalen Beweise vom Daseyn Gottes bewandt, welcher lediglich auf der Reciprocabilität der Begriffe vom realesten und nothwendigen Wesen beruht, und nirgend anders gesucht werden kann.

Durch diese warnende Anmerkung wird die Critik der Vernunftbehauptungen sehr in's Kleine gebracht. Wo Vernunft ihr Geschäfte durch bloße Begriffe treibt, da ist nur ein einziger Beweis möglich, wenn überall nur irgend einer möglich ist. Daher, wenn man schon den Dogmatiker mit zehen Beweisen auftreten sieht, da kann man sicher glauben, daß er gar keinen habe. Denn, hätte er einen, der (wie es in Sachen der reinen Vernunft seyn muß), apodictisch bewiese, wozu bedürfe er der übrigen? Seine Absicht ist nur, wie die von jenem Parlamentsadvocaten: das eine Argument ist für diesen, das andere für jenen, nämlich, um sich die Schwäche seiner Richter zu Nutze zu machen, die, ohne sich tief einzulassen, und, um von dem Geschäfte bald loszukommen, das Erstebeste, was ihnen eben auffällt, ergreifen und darnach entscheiden.

Die dritte eigenthümliche Regel der reinen Vernunft, wenn sie in Ansehung transscendentaler Beweise einer Disciplin unterworfen wird, ist: daß ihre Beweise niemals apagogisch, sondern jederzeit ostensiv seyn müssen. Der directe oder ostensive Beweis ist in aller Art der Erkenntniß derjenige, welcher mit der Ueberzeugung von der Wahrheit zugleich Einsicht in die Quellen derselben verbindet; der apagogische dagegen kann zwar Gewißheit, aber nicht Begreiflichkeit der Wahrheit in Ansehung des Zusammenhanges mit den Gründen ihrer Möglichkeit hervorbringen. Daher sind die letzteren mehr eine Nothhülfe, als ein Verfahren, welches allen Absichten der Vernunft ein Genüge thut. Doch haben diese einen Vorzug der Evidenz vor den directen Beweisen, darin: daß der Widerspruch allemal mehr Klarheit in der Vorstellung bey sich führt, als die beste Verknüpfung, und sich dadurch dem Anschaulichen einer Demonstration mehr nähert.

Die eigentliche Ursache des Gebrauchs apagogischer Beweise in verschiedenen Wissenschaften ist wohl diese. Wenn die Gründe, von denen eine gewisse Erkenntniß abgeleitet werden soll, zu mannigfaltig oder zu tief verborgen

liegen; ſo verſucht man, ob ſie nicht durch die Folgen zu erreichen ſey. Nun wäre der modus ponens, auf die Wahrheit einer Erkenntniß aus der Wahrheit ihrer Folgen zu ſchließen, nur alsdenn erlaubt, wenn alle mögliche Folgen daraus wahr ſind; denn alsdenn iſt zu dieſem nur ein einziger Grund möglich, der alſo auch der wahre iſt. Dieſes Verfahren aber iſt unthunlich, weil es über unſere Kräfte geht, alle mögliche Folgen von irgend einem angenommenen Satze einzuſehen; doch bedient man ſich dieſer Art zu ſchließen, obzwar freylich mit einer gewiſſen Nachſicht, wenn es darum zu thun iſt, um etwas bloß als Hypotheſe zu beweiſen, indem man den Schluß nach der Analogie annimmt: daß, wenn ſo viele Folgen, als man nur immer verſucht hat, mit einem angenommenen Grunde wohl zuſammenſtimmen, alle übrige mögliche auch darauf einſtimmen werden. Um deswillen kann durch dieſen Weg niemals eine Hypotheſe in demonſtrirte Wahrheit verwandelt werden. Der modus tollens der Vernunftſchlüſſe, die von den Folgen auf die Gründe ſchließen, beweiſet nicht allein ganz ſtrenge, ſondern auch überaus leicht. Denn, wenn auch nur eine einzige falſche Folge aus einem Satze gezogen werden kann, ſo iſt dieſer Satz falſch. Anſtatt nun die ganze Reihe der Gründe in einem oſtenſiven Beweiſe durchzulaufen, die auf die Wahrheit einer Erkenntniß, vermittelſt der vollſtändigen Einſicht in ihre Möglichkeit, führen kann, darf man nur unter den aus dem Gegentheil daraus fließenden Folgen eine einzige falſch finden, ſo iſt dieſes Gegentheil auch falſch, mithin die Erkenntniß, welche man zu beweiſen hatte, wahr.

Die apagogiſche Beweisart kann aber nur in denen Wiſſenſchaften erlaubt ſeyn, wo es unmöglich iſt, das Subjective unſerer Vorſtellungen dem Objectiven, nämlich der Erkenntniß desjenigen, was am Gegenſtande iſt, unterzuſchieben. Wo dieſes Letztere aber herrſchend iſt, da muß es ſich häufig zutragen, daß das Gegentheil eines gewiſſen Satzes entweder bloß den ſubjectiven Bedingungen des Den-

kens widerspricht aber nicht dem Gegenstande, oder daß beyde Sätze nur unter einer subjectiven Bedingung, die, fälschlich für objectiv gehalten, einander widersprechen, und, da die Bedingung falsch ist, alle beyde falsch seyn können, ohne daß von der Falschheit des einen auf die Wahrheit des andern geschlossen werden kann.

In der Mathematik ist diese Subreption unmöglich; daher haben sie daselbst auch ihren eigentlichen Platz. In der Naturwissenschaft, weil sich daselbst Alles auf empirische Anschauungen gründet, kann jene Erschleichung durch viel verglichene Beobachtungen zwar mehrentheils verhütet werden; aber diese Beweisart ist daselbst doch mehrentheils unerheblich. Aber die transscendentalen Versuche der reinen Vernunft werden insgesammt innerhalb dem eigentlichen Medium des dialectischen Scheins angestellt, d. i. des Subjectiven, welches sich der Vernunft in ihren Prämissen als objectiv anbietet, oder gar aufdringt. Hier nun kann es, was synthetische Sätze betrifft, gar nicht erlaubt werden, seine Behauptungen dadurch zu rechtfertigen, daß man das Gegentheil widerlegt. Denn, entweder diese Widerlegung ist nichts Anders, als die bloße Vorstellung des Widerstreits der entgegengesetzten Meinung, mit den subjectiven Bedingungen der Begreiflichkeit durch unsere Vernunft, welches gar nichts dazu that, um die Sache selbst darum zu verwerfen, (so wie z. B. die unbedingte Nothwendigkeit im Daseyn eines Wesens schlechterdings von uns nicht begriffen werden kann, und sich daher subjectiv jedem speculativen Beweise eines nothwendigen obersten Wesens mit Recht, der Möglichkeit eines solchen Urwesens aber an sich selbst mit Unrecht widersetzt), oder beyde, sowohl der behauptende, als der verneinende Theil, legen, durch den transscendentalen Schein betrogen, einen unmöglichen Begriff vom Gegenstande zum Grunde, und da gilt die Regel: non entis nulla sunt praedicata, d. i. sowohl was man bejahend als was man verneinend von dem Gegenstande behauptete, ist beydes unrichtig, und man kann nicht apagogisch

durch die Widerlegung des Gegentheils zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen. So zum Beyspiel, wenn vorausgesetzt wird, daß die Sinnenwelt an sich selbst ihrer Ausdehnung nach gegeben sey, so ist es falsch, daß sie entweder unendlich dem Raum nach, oder endlich und begrenzt seyn müsse, darum, weil beydes falsch ist. Denn Erscheinungen (als bloße Vorstellungen) die doch an sich selbst (als Objecte) gegeben wären, sind etwas Unmögliches, und die Unendlichkeit dieses eingebildeten Ganzen würde zwar unbedingt seyn, widerspräche aber (weil alles an Erscheinungen bedingt ist) der unbedingten Größenbestimmung, die doch im Begriffe vorausgesetzt wird.

Die apagogische Beweisart ist auch das eigentliche Blendwerk, womit die Bewunderer der Gründlichkeit unserer dogmatischen Vernünftler jederzeit hingehalten worden sind: sie ist gleichsam der Champion, der die Ehre und das unstreitige Recht seiner genommenen Partey dadurch beweisen will, daß er sich mit jedermann zu raufen anheischig macht, der es bezweifeln wollte, obgleich durch solche Zusprecherey nichts in der Sache, sondern nur der respective Stärke der Gegner ausgemacht wird, und zwar auch nur auf der Seite desjenigen, der sich angreifend verhält. Die Zuschauer, indem sie sehen, daß ein jeder in seiner Reihe bald Sieger ist, bald unterliegt, nehmen oftmals denselben Anlaß, das Object des Streits selbst skeptisch zu bezweifeln. Aber sie haben nicht Ursache dazu, und es ist genug, ihnen zuzurufen: non defensoribus istis tempus eget. Ein jeder muß seine Sache vermittelst eines durch transscendentale Deduction der Beweisgründe geführten rechtlichen Beweises, d. i. direct führen, damit man sehe, was seine Vernunftansprüche für sich selbst anzuführen haben. Denn, bedient sich sein Gegner auf subjective Gründe, so ist es freylich leicht zu widerlegen, aber ohne Vortheil für den Dogmatiker, der gemeiniglich eben so den subjectiven Ursachen seines Urtheils anhängt, und gleichergestalt von seinem Gegner in die Enge getrieben werden kann. Verfahren aber beyde

Theile bloß direct, so werden sie entweder die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, den Titel ihrer Behauptungen auszufinden, von selbst bemerken, und sich zuletzt nur auf Verjährung berufen können, oder die Critik wird den dogmatischen Schein leicht entdecken, und die reine Vernunft nöthigen, ihre zu hoch getriebene Anmaßungen im speculativen Gebrauch aufzugeben, und sich innerhalb der Grenzen ihres eigenthümlichen Bodens, nämlich practischer Grundsätze, zurückzuziehen.

Der

Transscendentalen Methodenlehre

Zweytes Hauptstück.

Der Canon der reinen Vernunft.

Es ist demüthigend für die menschliche Vernunft, daß sie in ihrem reinen Gebrauche nichts ausrichtet, und sogar noch einer Disciplin bedarf, um ihre Ausschweifungen zu bändigen und die Blendwerke, die ihr daher kommen, zu verhüten. Allein andererseits erhebt es sie wiederum und giebt ihr ein Zutrauen zu sich selbst, daß sie diese Disciplin selbst ausüben kann und muß, ohne eine andere Censur über sich zu gestatten, imgleichen, daß die Grenzen, die sie ihrem speculativen Gebrauche zu setzen genöthigt ist, zugleich die vernünftelnden Anmaßungen jedes Gegners einschränken, und mithin Alles, was ihr noch von ihren vorher übertriebenen Foderungen übrig bleiben möchte, gegen alle Angriffe sicher stellen könne. Der größte und vielleicht einzige Nutzen aller Philosophie der reinen Vernunft ist also wohl nur negativ; da sie nämlich nicht, als Organon, zur Erweiterung, sondern, als Disciplin, zur Grenzbestimmung dient, und, anstatt Wahrheit zu entdecken, nur das stille Verdienst hat, Irrthümer zu verhüten.

Indessen muß es doch irgendwo einen Quell von positiven Erkenntnissen geben, welche in's Gebiet der reinen Vernunft gehören, und die vielleicht nur durch Mißverstand zu Irrthümern Anlaß geben, in der That aber das Ziel der Bestrebung der Vernunft ausmachen. Denn welcher Ursache sollte sonst wohl die nicht zu dämpfende Begierde, durchaus über die Grenze der Erfahrung hinaus irgendwo festen Fuß zu fassen, zuzuschreiben seyn? Sie ahndet Gegenstände, die ein großes Interesse für sie bey sich führen. Sie tritt den Weg der bloßen Speculation, um sich ihnen zu nähern; aber diese fliehen vor ihr. Vermuthlich muß auf dem einzigen Wege, der ihr noch übrig ist, nämlich dem des practischen Gebrauchs, besseres Glück für sie zu hoffen seyn.

Ich verstehe unter einem Canon den Inbegriff der Grundsätze a priori des richtigen Gebrauchs gewisser Erkenntnißvermögen überhaupt. So ist die allgemeine Logik in ihrem analytischen Theile ein Canon für Verstand und Vernunft überhaupt, aber nur der Form nach, denn sie abstrahirt von allem Inhalte. So war die transscendentale Analytik der Canon des reinen Verstandes; denn der ist allein wahrer synthetischer Erkenntnisse a priori fähig. Wo aber kein richtiger Gebrauch einer Erkenntnißkraft möglich ist, da giebt es keinen Canon. Nun ist alle synthetische Erkenntniß der reinen Vernunft in ihrem speculativen Gebrauche, nach allen bisher geführten Beweisen, gänzlich unmöglich. Also giebt es gar keinen Canon des speculativen Gebrauchs derselben (denn dieser ist durch und durch dialectisch), sondern alle transscendentale Logik ist in dieser Absicht nichts als Disciplin. Folglich, wenn es überall einen richtigen Gebrauch der reinen Vernunft giebt, in welchem Fall es auch einen Canon derselben geben muß, so wird dieser nicht den speculativen, sondern den practischen Vernunftgebrauch betreffen, den wir also jetzt untersuchen wollen.

Des Canons der reinen Vernunft

Erster Abschnitt.

Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unserer Vernunft.

Die Vernunft wird durch einen Hang ihrer Natur getrieben, über den Erfahrungsgebrauch hinaus zu gehen, sich in einem reinen Gebrauche und vermittelst bloßer Ideen zu den äußersten Grenzen aller Erkenntniß hinaus zu wagen, und nur allererst in der Vollendung ihres Kreises, in einem für sich bestehenden systematischen Ganzen, Ruhe zu finden. Ist nun diese Bestrebung bloß auf ihr speculatives, oder vielmehr einzig und allein auf ihr practisches Interesse gegründet?

Ich will das Glück, welches die reine Vernunft in speculativer Absicht macht, jetzt bey Seite setzen, und frage nur nach denen Aufgaben, deren Auflösung ihren letzten Zweck ausmacht, sie mag diesen nun erreichen oder nicht, und in Ansehung dessen alle andere bloß den Werth der Mittel haben. Diese höchste Zwecke werden, nach der Natur der Vernunft, wiederum Einheit haben müssen, um dasjenige Interesse der Menschheit, welches keinem höheren untergeordnet ist, vereinigt zu befördern.

Die Endabsicht, worauf die Speculation der Vernunft im transscendentalen Gebrauche zuletzt hinausläuft, betrifft drey Gegenstände: die Freyheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele, und das Daseyn Gottes. In Ansehung aller dreyen ist das bloß speculative Interesse der Vernunft nur sehr gering, und in Absicht auf dasselbe würde wohl schwerlich eine ermüdende, mit unaufhörlichen Hindernissen ringende Arbeit transsc. Nachforschung übernommen werden, weil man von allen Entdeckungen, die hierüber zu machen seyn möchten, doch keinen Gebrauch machen kann, der in concreto, d. i. in der Naturforschung, seinen Nutzen bewiese. Der Wille mag auch frey seyn, so kann dies

ſes doch nur die intelligibele Urſache unſeres Wollens [illegible] gehen. Denn, was die Phänomene der Aeußerungen [illegible] ſelben, d. i. die Handlungen betrifft, ſo müſſen wir, [illegible] einer unverletzlichen Grundmaxime, ohne welche wir [illegible] Vernunft im empiriſchen Gebrauche ausüben könnte, [illegible] niemals anders als alle übrige Erſcheinungen der [illegible] nämlich nach unwandelbaren Geſetzen derſelben, erklären. Es mag zweytens auch die geiſtige Natur der Seele (und mit derſelben ihre Unſterblichkeit) eingeſehen werden können, ſo kann darauf doch, weder in Anſehung der Erklärungen dieſes Lebens, als einen Erklärungsgrund, noch auf die beſondere Beſchaffenheit des künftigen Zuſtands Rechnung gemacht werden, weil unſer Begriff einer [illegible] perlichen Natur bloß negativ iſt, und unſere Erkenntniß nicht im mindeſten erweitert, noch einigen tauglichen Stoff zu Folgerungen darbietet, als etwa zu ſolchen, die nur für Erdichtungen gelten können, die aber von der Philoſophie nicht geſtattet werden. Wenn auch drittens das Daſeyn einer höchſten Intelligenz bewieſen wäre: ſo würden wir uns zwar daraus das Zweckmäßige in der Welteinrichtung und Ordnung im Allgemeinen begreiflich machen, keinesweges aber befugt ſeyn, irgend eine beſondere Anſtalt und Ordnung daraus abzuleiten, oder, wo ſie nicht wahrgenommen wird, darauf kühnlich zu ſchließen, indem es die nothwendige Regel des ſpeculativen Gebrauchs der Vernunft iſt, Natururſachen nicht vorbeyzugehen, und das, was wir uns durch Erfahrung belehren können, aufzugeben um etwas, was wir kennen, von demjenigen abzuleiten, was alle unſere Kenntniß gänzlich überſteigt. Mit einem Worte, dieſe drey Sätze bleiben für die ſpeculative Vernunft jederzeit tranſcendent, und haben gar keinen immanenten, d. i. für Gegenſtände der Erfahrung zuläſſigen, mithin für uns auf einige Art nützlichen Gebrauch, ſondern ſind an ſich betrachtet ganz müßige und dabey noch äußerſt ſchwere Anſtrengungen unſerer Vernunft.

Wenn demnach dieſe drey Cardinalſätze uns zum Wiſſen gar nicht nöthig ſind, und uns gleichwohl durch unſre

Vernunft dringend empfohlen werden: so wird ihre Wichtigkeit wohl eigentlich nur das Practische angehen müssen.

Practisch ist Alles, was durch Freyheit möglich ist. Wenn die Bedingungen der Ausübung unserer freyen Willkür aber empirisch sind, so kann die Vernunft dabey keinen anderen als regulativen Gebrauch haben, und nur die Einheit empirischer Gesetze zu bewirken dienen, wie z. B. in der Lehre der Klugheit die Vereinigung aller Zwecke, die uns von unseren Neigungen aufgegeben sind, in den einigen, die Glückseligkeit, und die Zusammenstimmung der Mittel, um dazu zu gelangen, das ganze Geschäfte der Vernunft ausmacht, die um deswillen keine andere als pragmatische Gesetze des freyen Verhaltens, zu Erreichung der uns von den Sinnen empfohlenen Zwecke, und also keine reine Gesetze, völlig a priori bestimmt liefern kann. Dagegen würden reine practische Gesetze, deren Zweck durch die Vernunft völlig a priori gegeben ist, und die nicht empirisch bedingt, sondern schlechthin gebieten, Producte der reinen Vernunft seyn. Dergleichen aber sind die moralischen Gesetze, mithin gehören diese allein zum practischen Gebrauche der reinen Vernunft, und erlauben einen Canon.

Die ganze Zurüstung also der Vernunft, in der Bearbeitung, die man reine Philosophie nennen kann, ist in der That nur auf die drey gedachten Probleme gerichtet. Diese selber aber haben wiederum ihre entferntere Absicht, nämlich, was zu thun sey, wenn der Wille frey, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist. Da dieses nun unser Verhalten in Beziehung auf den höchsten Zweck betrifft, so ist die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur, bey der Einrichtung unserer Vernunft eigentlich nur auf's Moralische gestellet.

Es ist aber Behutsamkeit nöthig, um, da wir unser Augenmerk auf einen Gegenstand werfen, der der transscendentalen Philosophie fremd *) ist, nicht in Episoden

*) Alle practische Begriffe gehen auf Gegenstände des Wohlgefallens, oder Mißfallens, d. i. der Lust oder Unlust, mithin,

ausspricht weisen und die Einheit des Systems zu verletzen, andererseits auch, um, indem man von seinem neuen Stoffe zu wenig sagt, es an Deutlichkeit oder Ueberzeugung nicht fehlen zu lassen. Ich hoffe beydes dadurch zu leisten, daß ich mich so nahe als möglich am Transscendentalen halte, und das, was etwa hiebey psychologisch, d. i. empirisch seyn möchte, gänzlich bey Seite setze.

Und da ist denn zuerst anzumerken, daß ich mich jetzt des Begriffs der Freyheit nur im practischen Verstande bedienen werde, und den in transscendentaler Bedeutung, welcher nicht als ein Erklärungsgrund der Erscheinungen empirisch vorausgesetzt werden kann, sondern selbst ein Problem für die Vernunft ist, hier, als oben abgethan, bey Seite setze. Eine Willkür nämlich ist bloß thierisch (arbitrium brutum), die nicht anders als durch sinnliche Antriebe, d. i. pathologisch bestimmt werden kann. Diejenige aber, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellet werden, bestimmt werden kann, heißt die freye Willkür (arbitrium liberum), und Alles, was mit dieser, es sey als Grund oder Folge, zusammenhängt, wird Practisch genannt. Die practische Freyheit kann durch Erfahrung bewiesen werden. Denn, nicht bloß das, was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar afficirt, bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben ein Vermögen durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden; diese Ueberlegungen aber von dem, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes begehrungswerth, d. i. gut und nützlich ist, beruhen auf der Vernunft. Diese giebt daher auch Gesetze, welche Im-

wenigstens indirect, auf Gegenstände unseres Gefühls. Da dieses aber keine Vorstellungskraft der Dinge ist, sondern außer der gesammten Erkenntnißkraft liegt, so gehören die Elemente unserer Urtheile, so fern sie sich auf Lust oder Unlust beziehen, mithin der practischen, nicht in den Inbegriff der Transscendentalphilosophie, welche lediglich mit reinen Erkenntnissen a priori zu thun hat.

perativen, d. i. objective Gesetze der Freyheit sind, und welche sagen, was geschehen soll, ob es gleich vielleicht nie geschieht, und sich darin von Naturgesetzen, die nur von dem handeln, was geschieht, unterscheiden, weshalb sie auch practische Gesetze genannt werden.

Ob aber die Vernunft selbst in diesen Handlungen, dadurch sie Gesetze vorschreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sey, und das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freyheit heißt, in Ansehung höherer und entfernterer wirkenden Ursachen nicht wiederum Natur seyn möge, das geht uns im Practischen, da wir nur die Vernunft um die Vorschrift des Verhaltens zunächst befragen, nichts an, sondern ist eine bloß speculative Frage, die wir, so lange als unsere Absicht auf's Thun oder Lassen gerichtet ist, bey Seite setzen können. Wir erkennen also die practische Freyheit durch Erfahrung, als eine von den Naturursachen, nämlich eine Causalität der Vernunft in Bestimmung des Willens, indessen daß die transscendentale Freyheit eine Unabhängigkeit dieser Vernunft selbst (in Ansehung ihrer Causalität, eine Reihe von Erscheinungen anzufangen), von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt fodert, und sofern dem Naturgesetze, mithin aller möglichen Erfahrung, zuwider zu seyn scheint, und also ein Problem bleibt. Allein für die Vernunft im practischen Gebrauche gehört dieses Problem nicht, also haben wir es in einem Canon der reinen Vernunft nur mit zwey Fragen zu thun, die das practische Interesse der reinen Vernunft angehen, und in Ansehung deren ein Canon ihres Gebrauchs möglich seyn muß, nämlich: ist ein Gott? ist ein künftiges Leben? Die Frage wegen der transscendentalen Freyheit betrifft bloß das speculative Wissen, welche wir als ganz gleichgültig bey Seite setzen können, wenn es um das Practische zu thun ist, und worüber in der Antinomie der reinen Vernunft schon hinreichende Erörterung zu finden ist.

Des Canons der reinen Vernunft

Zweyter Abschnitt.

Von dem

Ideal des höchsten Guts, als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft.

Die Vernunft führte uns in ihrem speculativen Gebrauche durch das Feld der Erfahrungen, und, weil daselbst für sie niemals völlige Befriedigung anzutreffen ist, von da zu speculativen Ideen, die uns aber am Ende wiederum auf Erfahrung zurückführeten, und also ihre Absicht auf eine zwar nützliche, aber unserer Erwartung gar nicht gemäße Art erfülleten. Nun bleibt uns noch ein Versuch übrig: ob nämlich auch reine Vernunft im practischen Gebrauche anzutreffen sey, ob sie in demselben zu den Ideen führe, welche die höchsten Zwecke der reinen Vernunft, die wir eben angeführt haben, erreichen, und diese also aus dem Gesichtspuncte ihres practischen Interesse nicht dasjenige gewähren könne, was sie uns in Ansehung des speculativen ganz und gar abschlägt.

Alles Interesse meiner Vernunft (das speculative sowohl, als das practische) vereinigt sich in folgenden drey Fragen:

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich thun?
3. Was darf ich hoffen?

Die erste Frage ist bloß speculativ. Wir haben (wie ich mir schmeichle) alle mögliche Beantwortungen derselben erschöpft, und endlich diejenige gefunden, mit welcher sich die Vernunft zwar befriedigen muß, und, wenn sie nicht auf's Practische sieht, auch Ursache hat zufrieden zu seyn; sind aber von den zwey großen Zwecken, worauf diese Bestrebung der reinen Vernunft eigentlich gerichtet ist,

eben so weit entfernt geblieben, als ob wir uns aus Gemächlichkeit dieser Arbeit gleich Anfangs verweigert hätten. Wenn es also um Wissen zu thun ist, so ist wenigstens so viel sicher und ausgemacht, daß uns dieses, in Ansehung jener zwey Aufgaben, niemals zu Theil werden könne.

Die zweyte Frage ist bloß practisch. Sie kann als eine solche zwar der reinen Vernunft angehören, ist aber alsdenn doch nicht transscendental, sondern moralisch, mithin kann sie unsere Critik an sich selbst nicht beschäftigen.

Die dritte Frage, nämlich: wenn ich nun thue, was ich soll, was darf ich alsdenn hoffen? ist practisch und theoretisch zugleich, so, daß das Practische nur als ein Leitfaden zu Beantwortung der theoretischen, und, wenn diese hoch geht, speculativen Frage führet. Denn alles Hoffen geht auf Glückseligkeit, und ist in Absicht auf das Practische und das Sittengesetz eben dasselbe, was das Wissen und Naturgesetz in Ansehung der theoretischen Erkenntniß der Dinge ist. Jenes läuft zuletzt auf den Schluß hinaus, daß etwas sey (was den letzten möglichen Zweck bestimmt; weil etwas geschehen soll; dieses, daß etwas sey (was als oberste Ursache wirkt), weil etwas geschieht.

Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen (sowohl extensive, der Mannigfaltigkeit derselben, als intensive, dem Grade, und auch protensive, der Dauer nach). Das practische Gesetz aus dem Bewegungsgrunde der Glückseligkeit nenne ich pragmatisch (Klugheitsregel); dasjenige aber, wofern ein solches ist, das zum Bewegungsgrunde nichts Anderes hat, als die Würdigkeit, glücklich zu seyn, moralisch (Sittengesetz). Das erstere räth, was zu thun sey, wenn wir der Glückseligkeit wollen theilhaftig, das zweyte gebietet, wie wir uns verhalten sollen, um nur der Glückseligkeit würdig zu werden. Das erstere gründet sich auf empirische Principien; denn anders, als vermittelst der Erfahrung, kann ich weder wissen, welche Neigungen da sind, die befriedigt werden wollen, noch welches die Naturursachen sind, die

ihre Befriedigung bewirken können. Das zweyte abstrahirt von Neigungen und Naturmitteln sie zu befriedigen, und betrachtet nur die Freyheit eines vernünftigen Wesens überhaupt, und die nothwendigen Bedingungen, unter denen sie allein mit der Austheilung der Glückseligkeit nach Principien zusammenstimmt, und kann also wenigstens auf bloßen Ideen der reinen Vernunft beruhen und a priori erkannt werden.

Ich nehme an, daß es wirklich reine moralische Gesetze gebe, die völlig a priori (ohne Rücksicht auf empirische Bewegungsgründe, d. i. Glückseligkeit) das Thun und Lassen, d. i. den Gebrauch der Freyheit eines vernünftigen Wesens überhaupt, bestimmen, und daß diese Gesetze schlechterdings (nicht bloß hypothetisch unter Voraussetzung anderer empirischen Zwecke) gebieten, und also in aller Absicht nothwendig seyn. Diesen Satz kann ich mit Recht voraussetzen, nicht allein, indem ich mich auf die Beweise der aufgeklärtesten Moralisten, sondern auf das sittliche Urtheil eines jeden Menschen berufe, wenn er sich ein dergleichen Gesetz deutlich denken will.

Die reine Vernunft enthält also, zwar nicht in ihrem speculativen, aber doch in einem gewissen practischen, nämlich dem moralischen Gebrauche, Principien der Möglichkeit der Erfahrung, nämlich solcher Handlungen, die den sittlichen Vorschriften gemäß in der Geschichte des Menschen anzutreffen seyn könnten. Denn, da sie gebietet, daß solche geschehen sollen, so müssen sie auch geschehen können, und es muß also eine besondere Art von systematischer Einheit, nämlich die moralische, möglich seyn, indessen daß die systematische Natureinheit nach speculativen Principien der Vernunft nicht bewiesen werden konnte, weil die Vernunft zwar in Ansehung der Freyheit überhaupt, aber nicht in Ansehung der gesammten Natur Causalität hat, und moralische Vernunftprincipien zwar freye Handlungen, aber nicht Naturgesetze hervorbringen können. Demnach haben die Principien der rei-

nen Vernunft in ihrem practischen, namentlich aber dem moralischen, Gebrauche, objective Realität.

Ich nenne die Welt, so fern sie allen sittlichen Gesetzen gemäß wäre (wie sie es denn, nach der Freyheit der vernünftigen Wesen, seyn kann, und, nach den nothwendigen Gesetzen der Sittlichkeit, seyn soll) eine moralische Welt. Diese wird so fern bloß als intelligibele Welt gedacht, weil darin von allen Bedingungen (Zwecken) und selbst von allen Hindernissen der Moralität in derselben (Schwäche oder Unlauterkeit der menschlichen Natur) abstrahirt wird. So fern sie also eine bloße, aber doch practische Idee, die wirklich ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäß zu machen. Die Idee einer moralischen Welt hat daher objective Realität, nicht als wenn sie auf einen Gegenstand einer intelligibelen Anschauung ginge (dergleichen wir uns gar nicht denken können), sondern auf die Sinnenwelt, aber als einen Gegenstand der reinen Vernunft in ihrem practischen Gebrauche, und ein corpus mysticum der vernünftigen Wesen in ihr, so fern deren freye Willkür unter moralischen Gesetzen sowohl mit sich selbst, als mit jedes Anderen Freyheit durchgängige systematische Einheit an sich hat.

Das war die Beantwortung der ersten von denen zwey Fragen der reinen Vernunft, die das practische Interesse betrafen: Thue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu seyn. Die zweyte fragt nun: wie, wenn ich mich nun so verhalte, daß ich der Glückseligkeit nicht unwürdig sey, darf ich auch hoffen, ihrer dadurch theilhaftig werden zu können? Es kommt bey der Beantwortung derselben darauf an, ob die Principien der reinen Vernunft, welche a priori das Gesetz vorschreiben, auch diese Hoffnung nothwendigerweise damit verknüpfen.

Ich sage demnach: daß eben sowohl, als die moralischen Principien nach der Vernunft in ihrem practischen Gebrauche nothwendig sind, eben so nothwendig sey es auch nach der Vernunft, in ihrem theoretischen Ge-

brauch anzunehmen, daß jedermann die Glückseligkeit in demselben Maaße zu hoffen Ursache habe, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig gemacht hat, und daß also das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit zwar möglich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden sey.

Nun läßt sich in einer intelligibelen, d. i. der moralischen Welt, in deren Begriff wir von allen Hindernissen der Sittlichkeit (der Neigungen) abstrahiren, ein solches System der mit der Moralität verbundenen proportionirten Glückseligkeit auch als nothwendig denken, weil sie durch sittliche Gesetze theils bewegte, theils restringirte Freyheit, selbst die Ursache der allgemeinen Glückseligkeit, die vernünftigen Wesen also selbst, unter der Leitung solcher Principien, Urheber ihrer eigenen und zugleich anderer dauerhaften Wohlfahrt seyn würden. Aber dieses System der sich selbst lohnenden Moralität ist nur eine Idee, deren Ausführung auf der Bedingung beruht, daß jedermann thue, was er soll, d. i. alle Handlungen vernünftiger Wesen so geschehen, als ob sie aus einem obersten Willen, der alle Privatwillkür in sich, oder unter sich befaßt, entsprängen. Da aber die Verbindlichkeit aus dem moralischen Gesetze für Jedes besonderen Gebrauch der Freyheit gültig bleibt, wenn gleich Andere diesem Gesetze sich nicht gemäß verhielten, so ist weder aus der Natur der Dinge der Welt, noch der Causalität der Handlungen selbst und ihrem Verhältnisse zur Sittlichkeit bestimmt, wie sich ihre Folgen zur Glückseligkeit verhalten werden, und die angeführte nothwendige Verknüpfung der Hoffnung, glücklich zu seyn, mit dem unablässigen Bestreben, sich der Glückseligkeit würdig zu machen, kann durch die Vernunft nicht erkannt werden, wenn man bloß Natur zum Grunde legt, sondern darf nur gehofft werden, wenn eine höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird.

Ich nenne die Idee einer solchen Intelligenz, in welcher der moralisch vollkommenste Wille, mit der hö

Seligkeit verbunden, die Urſache aller Glückſeligkeit in der Welt iſt, ſo fern ſie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit glücklich zu ſeyn) in genauem Verhältniſſe ſteht, das Ideal des höchſten Guts. Alſo kann die reine Vernunft nur in dem Ideal des höchſten urſprünglichen Guts den Grund der practiſch nothwendigen Verknüpfung beyder Elemente des höchſten abgeleiteten Gutes, nämlich einer intelligibelen d. i. moraliſchen Welt, antreffen. Da wir uns nun nothwendiger Weiſe durch die Vernunft, als zu einer ſolchen Welt gehörig, vorſtellen müſſen, obgleich die Sinne uns nichts als eine Welt von Erſcheinungen darſtellen, ſo werden wir jene als eine Folge unſeres Verhaltens in der Sinnenwelt, da uns dieſe eine ſolche Verknüpfung nicht darbietet, als eine für uns künftige Welt annehmen müſſen. Gott alſo und ein künftiges Leben ſind zwey von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Principien eben derſelben Vernunft nicht zu trennende Vorausſetzungen.

Die Sittlichkeit an ſich ſelbſt macht ein Syſtem aus, aber nicht die Glückſeligkeit, außer, ſo fern ſie der Moralität genau angemeſſen ausgetheilet iſt. Dieſes aber iſt nur möglich in der intelligibelen Welt, unter einem weiſen Urheber und Regierer. Einen ſolchen, ſammt dem Leben in einer ſolchen Welt, die wir als eine künftige anſehen müſſen, ſieht ſich die Vernunft genöthigt anzunehmem, oder die moraliſchen Geſetze als leere Hirngeſpinſte anzuſehen, weil der nothwendige Erfolg derſelben, den dieſelbe Vernunft mit ihnen verknüpft, ohne jene Vorausſetzung wegfallen

Daher auch jedermann die moraliſchen Geſetze

ote anſieht, welches ſie aber nicht ſeyn könnten,

nicht a priori angemeſſene Folgen mit ihrer Re-

nüpften, und alſo Verheißungen und Dro-

bey ſich führten. Dieſes können ſie aber auch

ſie nicht in einem nothwendigen Weſen,

Gut, liegen, welches eine ſolche zweck-

lein möglich machen kann.

Leibnitz nannte die Welt, so fern man darin nur auf die vernünftigen Wesen und ihren Zusammenhang nach moralischen Gesetzen unter der Regierung des höchsten Gut sicht hat, das Reich der Gnaden, und unterschied es vom Reiche der Natur, da sie zwar unter moralischen Gesetzen stehen, aber keine andere Erfolge ihres Verhaltens erwarten, als nach dem Laufe der Natur unserer Sinnenwelt. Sich also im Reiche der Gnaden zu sehen, wo alle Glückseligkeit auf uns wartet, außer so fern wir unsern Antheil an derselben durch die Unwürdigkeit, glücklich zu seyn, nicht selbst einschränken, ist eine practisch nothwendige Idee der Vernunft.

Practische Gesetze, so fern sie zugleich subjective Gründe der Handlungen, d. i. subjective Grundsätze werden, heißen Maximen. Die Beurtheilung der Sittlichkeit, ihrer Reinigkeit und Folgen nach, geschieht nach Ideen, die Befolgung ihrer Gesetze nach Maximen.

Es ist nothwendig, daß unser ganzer Lebenswandel sittlichen Maximen untergeordnet werde; es ist aber zugleich unmöglich, daß dieses geschehe, wenn die Vernunft nicht mit dem moralischen Gesetze, welches eine bloße Idee ist, eine wirkende Ursache verknüpft, welche dem Verhalten nach demselben einen unseren höchsten Zwecken genau entsprechenden Ausgang, es sey in diesem, oder einem anderen Leben, bestimmt. Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beyfalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und nothwendig ist, erfüllen.

Glückseligkeit allein ist für unsere Vernunft bey weitem nicht das vollständige Gut. Sie billigt solche nicht (so sehr als auch Neigung dieselbe wünschen mag), wofern sie nicht mit der Würdigkeit, glücklich zu seyn, d. i. dem sittlichen Wohlverhalten, vereinigt ist. Sittlichkeit allein, und,

mit ihr, die bloße Würdigkeit, glücklich zu seyn, ist aber auch noch lange nicht das vollständige Gut. Um dieses zu vollenden, muß der, so sich als der Glückseligkeit nicht unwerth verhalten hatte, hoffen können, ihrer theilhaftig zu werden. Selbst die von aller Privatabsicht freye Vernunft, wenn sie, ohne dabey ein eigenes Interesse in Betracht zu ziehen, sich in die Stelle eines Wesens setzte, das alle Glückseligkeit Andern auszutheilen hätte, kann nicht anders urtheilen; denn in der practischen Idee sind beyde Stücke wesentlich verbunden, obzwar so, daß die moralische Gesinnung, als Bedingung, den Antheil an Glückseligkeit, und nicht umgekehrt die Aussicht auf Glückseligkeit die moralische Gesinnung zuerst möglich mache. Denn im letzteren Falle wäre sie nicht moralisch, und also auch nicht der ganzen Glückseligkeit würdig, die vor der Vernunft keine andere Einschränkung erkennt, als die, welche von unserem eigenen unsittlichen Verhalten herrührt.

Glückseligkeit also, in dem genauen Ebenmaaße mit der Sittlichkeit der vernünftigen Wesen, dadurch sie derselben würdig seyn, macht allein das höchste Gut einer Welt aus, in die wir uns nach den Vorschriften der reinen aber practischen Vernunft durchaus versetzen müssen, und welche freylich nur eine intelligibele Welt ist, da die Sinnenwelt uns von der Natur der Dinge dergleichen systematische Einheit der Zwecke nicht verheißt, deren Realität auch auf nichts Anders gegründet werden kann, als auf die Voraussetzung eines höchsten ursprünglichen Guts, da selbstständige Vernunft, mit aller Zulänglichkeit einer obersten Ursache ausgerüstet, nach der vollkommensten Zweckmäßigkeit die allgemeine, obgleich in der Sinnenwelt uns sehr verborgene Ordnung der Dinge gründet, erhält und vollführet.

Diese Moraltheologie hat nun den eigenthümlichen Vorzug vor der speculativen, daß sie unausbleiblichen auf den Begriff eines einigen, allervollkommensten und vernünftigen Urwesens führet, worauf uns speculative Theologie nicht einmal aus objectiven Gründen hinwei-

set, geschweige uns davon überzeugen konnte. Denn, wir finden weder in der transscendentalen, noch natürlichen Theologie, so weit uns auch Vernunft darin führen mag, einigen bedeutenden Grund, nur ein einiges Wesen anzunehmen, welches wir allen Naturursachen vorsetzen, und von dem wir zugleich diese in allen Stücken abhängend zu machen hinreichende Ursache hätten. Dagegen, wenn wir aus dem Gesichtspuncte der sittlichen Einheit, als einem nothwendigen Weltgesetze, die Ursache erwägen, die diesem allein den angemessenen Effect, mithin auch für uns verbindende Kraft geben kann, so muß es ein einiger oberster Wille seyn, der alle diese Gesetze in sich befaßt. Denn, wie wollten wir unter verschiedenen Willen vollkommene Einheit der Zwecke finden? Dieser Wille muß allgenugsam seyn, damit die ganze Natur und deren Beziehung auf Sittlichkeit in der Welt ihm unterworfen sey; allwissend, damit er das Innerste der Gesinnungen und deren moralischen Werth erkenne; allgegenwärtig, damit er unmittelbar allem Bedürfnisse, welches das höchste Weltbeste erfodert, nahe sey; ewig, damit in keiner Zeit diese Uebereinstimmung der Natur und Freyheit ermangele, u. s. w.

Aber diese systematische Einheit der Zwecke in dieser Welt der Intelligenzen, welche, obzwar, als bloße Natur, nur Sinnenwelt, als ein System der Freyheit aber, intelligibele, d. i. moralische Welt (regnum gratiae) genannt werden kann, führet unausbleiblich auch auf die zweckmäßige Einheit aller Dinge, die dieses große Ganze ausmachen, nach allgemeinen Naturgesetzen, so wie die erstere nach allgemeinen und nothwendigen Sittengesetzen, und vereinigt die practische Vernunft mit der speculativen. Die Welt muß als aus einer Idee entsprungen vorgestellet werden, wenn sie mit demjenigen Vernunftgebrauch, ohne welchen wir uns selbst der Vernunft unwürdig halten würden, nämlich dem moralischen, als welcher durchaus auf der Idee des höchsten Guts beruht, zusammenstimmen soll. Dadurch bekommt alle Naturforschung eine Richtung nach der Form eines Systems der Zwecke, und wird in ihrem

höchsten Ausbreitung Physicotheologie. Diese aber, da sie doch von sittlicher Ordnung, als einer in dem Wesen der Freyheit gegründeten und nicht durch äußere Gebote zufällig gestifteten Einheit, anhob, bringt die Zweckmäßigkeit der Natur auf Gründe, die a priori mit der innern Möglichkeit der Dinge unzertrennlich verknüpft seyn müssen, und dadurch auf eine transscendentale Theologie, die sich das Ideal der höchsten ontologischen Vollkommenheit zu einem Princip der systematischen Einheit nimmt, welches nach allgemeinen und nothwendigen Naturgesetzen alle Dinge verknüpft, weil sie alle in der absoluten Nothwendigkeit eines einigen Urwesens ihren Ursprung haben.

Was können wir für einen Gebrauch von unserem Verstande machen, selbst in Ansehung der Erfahrung, wenn wir uns nicht Zwecke vorsetzen? Die höchsten Zwecke aber sind die der Moralität, und diese kann uns nur reine Vernunft zu erkennen geben. Mit diesen nun versehen, und an dem Leitfaden derselben, können wir von der Kenntniß der Natur selbst keinen zweckmäßigen Gebrauch in Ansehung der Erkenntniß machen, wo die Natur nicht selbst zweckmäßige Einheit hingelegt hat; denn ohne diese hätten wir sogar selbst keine Vernunft, weil wir keine Schule für dieselbe haben würden, und keine Cultur durch Gegenstände, welche den Stoff zu solchen Begriffen darböten. Jene zweckmäßige Einheit ist aber nothwendig, und in dem Wesen der Willkür selbst gegründet, diese also, welche die Bedingung der Anwendung derselben in concreto enthält, muß es auch seyn, und so würde die transscendentale Steigerung unserer Vernunfterkenntniß nicht die Ursache, sondern bloß die Wirkung von der practischen Zweckmäßigkeit seyn, die uns die reine Vernunft auferlegt.

Wir finden daher auch in der Geschichte der menschlichen Vernunft: daß, ehe die moralischen Begriffe genugsam gereinigt, bestimmt, und systematische Einheit der Zwecke nach denselben und zwar aus nothwendigen Principien eingesehen waren, die Kenntniß der Natur und selbst ein ansehnlicher Grad der Cultur der Vernunft zu manchen andern

Wissenschaften, theils nur rohe und umherschweifende Begriffe von der Gottheit hervorbringen konnte, theils eine zu bewundernde Gleichgültigkeit überhaupt in Ansehung dieser Frage übrig ließ. Eine größere Bearbeitung sittlicher Ideen, die durch das äußerst reine Sittengesetz unserer Religion nothwendig gemacht wurde, schärfte die Vernunft auf den Gegenstand, durch das Interesse, das sie an demselben zu nehmen nöthigte, und, ohne daß weder erweiterte Naturkenntnisse, noch richtige und zuverlässige transscendentale Einsichten (dergleichen zu aller Zeit gemangelt haben), dazu beytrugen, brachten sie einen Begriff von göttlichen Wesen zu Stande, den wir jetzt für den richtigen halten, nicht weil uns speculative Vernunft von dessen Richtigkeit überzeugt, sondern weil er mit den moralischen Vernunftprincipien vollkommen zusammenstimmt. Und so hat am Ende doch immer nur reine Vernunft, aber nur in ihrem practischen Gebrauche, das Verdienst, ein Erkenntniß, das die bloße Speculation nur wähnen, aber nicht geltend machen kann, an unser höchstes Interesse zu knüpfen, und dadurch zwar nicht zu einem demonstrirten Dogma, aber doch zu einer schlechterdings nothwendigen Voraussetzung bey ihren wesentlichsten Zwecken zu machen.

Wenn aber practische Vernunft nun diesen hohen Punct erreicht hat, nämlich den Begriff eines eigenen Urwesens, als des höchsten Guts, so darf sie sich gar nicht umerwinden, gleich als hätte sie sich über alle empirische Bedingungen seiner Anwendung erhoben, und zur unmittelbaren Kenntniß neuer Gegenstände emporgeschwungen, um von diesem Begriffe auszugehen, und die moralischen Gesetze selbst von ihm abzuleiten. Denn diese waren es eben, deren innere practische Nothwendigkeit uns zu der Voraussetzung einer selbstständigen Ursache, oder eines weisen Weltregierers führete, um jenen Gesetzen Effect zu geben, und daher können wir sie nicht nach diesem wiederum als zufällig und vom bloßen Willen abgeleitet ansehen, insonderheit von einem solchen Willen, von dem wir gar keinen Begriff haben würden, wenn wir ihn nicht jenen Gesetzen

mäß gebildet hätten. Wir werden, so weit practische ernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht rum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, ndern sie darum als göttliche Gebote ansehen, weil wir zu innerlich verbindlich sind. Wir werden die Freyheit, ter der zweckmäßigen Einheit nach Principien der Ver- unft, studiren, und nur so fern glauben dem göttlichen illen gemäß zu seyn, als wir das Sittengesetz, welches s die Vernunft aus der Natur der Handlungen selbst ort, heilig halten, ihm dadurch allein zu dienen glauben, ß wir das Weltbeste an uns und an Andern befördern. ie Moraltheologie ist also nur von immanentem Gebrau- e, nämlich unsere Bestimmung hier in der Welt zu erfül- n, indem wir in das System aller Zwecke passen, und cht schwärmerisch oder wohl gar frevelhaft den Leitfaden ner moralisch gesetzgebenden Vernunft im guten Lebens- andel zu verlassen, um ihn unmittelbar an die Idee des chsten Wesens zu knüpfen, welches einen transscenden- n Gebrauch geben würde, der aber eben so, wie der der oßen Speculation, die letzten Zwecke der Vernunft ver- ren und vereiteln muß.

Des Canons der reinen Vernunft

Dritter Abschnitt.

Vom Meinen, Wissen und Glauben.

Das Fürwahrhalten ist eine Begebenheit in unserem Ver- nde, die auf objectiven Gründen beruhen mag, aber ch subjective Ursachen im Gemüthe dessen, der da urtheilt, fodert. Wenn es für jedermann gültig ist, so fern es nur ernunft hat, so ist der Grund desselben objectiv hinrei- end, und das Fürwahrhalten heißt alsdenn Ueberzeu- ung. Hat es nur in der besonderen Beschaffenheit des Sub- cts seinen Grund, so wird es Ueberredung genannt.

Ueberredung ist ein bloßer Schein, weil der Grund des Urtheils, welcher lediglich im Subjecte liegt, für objectiv gehalten wird. Daher hat ein solches Urtheil auch nur Privatgültigkeit, und das Fürwahrhalten läßt sich nicht mittheilen. Wahrheit aber beruht auf der Uebereinstimmung mit dem Objecte, in Ansehung dessen folglich die Urtheile eines jeden Verstandes einstimmig seyn müssen, (consentientia uni tertio consentiunt inter se). Der Probirstein des Fürwahrhaltens, ob es Ueberzeugung oder bloße Ueberredung sey, ist also, äußerlich, die Möglichkeit, dasselbe mitzutheilen und das Fürwahrhalten für jedes Menschen Vernunft gültig zu befinden; denn alsdenn ist wenigstens eine Vermuthung, der Grund der Einstimmung aller Urtheile, ungeachtet der Verschiedenheit der Subjecte unter einander, werde auf dem gemeinschaftlichen Grunde, nämlich dem Objecte, beruhen, mit welchem sie daher alle zusammenstimmen und dadurch die Wahrheit des Urtheils beweisen werden.

Ueberredung demnach kann von der Ueberzeugung objectiv zwar nicht unterschieden werden, wenn das Subject das Fürwahrhalten, bloß als Erscheinung seines eigenen Gemüths, vor Augen hat; der Versuch aber, den man mit den Gründen desselben, die für uns gültig sind, an einen Verstand macht, ob sie auf fremde Vernunft eben dieselbe Wirkung thun, als auf die unsrige, ist doch ein, obzwar nur subjectives, Mittel, zwar nicht Ueberzeugung zu bewirken, aber doch die bloße Privatgültigkeit des Urtheils, d. i. etwas in ihm, was bloße Ueberredung ist, zu entdecken.

Kann man überdem die subjectiven Ursachen des Urtheils, welche wir für objective Gründe desselben nehmen, entwickeln, und mithin das trügliche Fürwahrhalten als eine Begebenheit in unserem Gemüthe erklären, ohne dazu die Beschaffenheit des Objects nöthig zu haben, so entblößen wir den Schein und werden dadurch nicht mehr hintergangen, obgleich immer noch in gewissem Grade versucht, wenn die subjective Ursache des Scheins unserer Natur anhängt.

Ich kann nichts behaupten, d. i. als ein für jedermann nothwendig-gültiges Urtheil aussprechen, als was Ueberzeugung wirkt. Ueberredung kann ich für mich behalten, wenn ich mich dabey wohl befinde, kann sie aber und soll sie außer mir nicht geltend machen wollen.

Das Fürwahrhalten, oder die subjective Gültigkeit des Urtheils, in Beziehung auf die Ueberzeugung (welche zugleich objectiv gilt), hat folgende drey Stufen: Meinen, Glauben und Wissen. Meinen ist ein mit Bewußtseyn sowohl subjectiv, als objectiv unzureichendes Fürwahrhalten. Ist das letztere nur subjectiv zureichend und wird zugleich für objectiv unzureichend gehalten, so heißt es Glauben. Endlich heißt das sowohl subjectiv als objectiv zureichende Fürwahrhalten das Wissen. Die subjective Zulänglichkeit heißt Ueberzeugung (für mich selbst), die objective Gewißheit (für jedermann). Ich werde mich bey der Erläuterung so faßlicher Begriffe nicht aufhalten.

Ich darf mich niemals unterwinden, zu meinen, ohne wenigstens etwas zu wissen, vermittelst dessen das an sich bloß problematische Urtheil eine Verknüpfung mit Wahrheit bekommt, die, ob sie gleich nicht vollständig, doch mehr als willkürliche Erdichtung ist. Das Gesetz einer solchen Verknüpfung muß überdem gewiß seyn. Denn, wenn ich in Ansehung dessen auch nichts als Meinung habe, so ist alles nur Spiel der Einbildung, ohne die mindeste Beziehung auf Wahrheit. Im Urtheilen aus reiner Vernunft ist es gar nicht erlaubt, zu meinen. Denn, weil sie nicht auf Erfahrungsgründe gestützt werden, sondern Alles a priori erkannt werden soll, wo Alles nothwendig ist, so erfodert das Princip der Verknüpfung Allgemeinheit und Nothwendigkeit, mithin völlige Gewißheit, widrigenfalls gar keine Leitung auf Wahrheit angetroffen wird. Daher ist es ungereimt, in der reinen Mathematik zu meinen; man muß wissen, oder sich alles Urtheilens enthalten. Eben so ist es mit den Grundsätzen der Sittlichkeit bewandt, da

man nicht auf bloße Meinung, daß etwas erlaubt sey, eine Handlung wagen darf, sondern dieses wissen muß.

Im transscendentalen Gebrauche der Vernunft ist das gegen Meinen freylich zu wenig, aber Wissen auch zu viel. In bloß speculativer Absicht können wir also hier gar nicht urtheilen; weil subjective Gründe des Fürwahrhaltens, wie die, so das Glauben bewirken können, bey speculativen Fragen keinen Beyfall verdienen, da sie sich frey von aller empirischen Beyhülfe nicht halten, noch in gleichem Maße andern mittheilen lassen.

Es kann aber überall bloß in practischer Beziehung das theoretisch unzureichende Fürwahrhalten Glauben genannt werden. Diese practische Absicht ist nun entweder die der Geschicklichkeit, oder der Sittlichkeit, die erste zu beliebigen und zufälligen, die zweyte aber zu schlechthin nothwendigen Zwecken.

Wenn einmal ein Zweck vorgesetzt ist, so sind die Bedingungen der Erreichung desselben hypothetisch nothwendig. Die Nothwendigkeit ist subjectiv, aber doch nur comparativ zureichend, wenn ich gar keine andere Bedingungen weiß, unter denen der Zweck zu erreichen wäre; aber sie ist schlechthin und für jedermann zureichend, wenn ich gewiß weiß, daß niemand andere Bedingungen kennen könne, die auf den vorgesetzten Zweck führen. Im ersten Falle ist meine Voraussetzung und das Fürwahrhalten gewisser Bedingungen ein bloß zufälliger, im zweyten Falle aber ein nothwendiger Glaube. Der Arzt muß bey einem Kranken, der in Gefahr ist, etwas thun, kennt aber die Krankheit nicht. Er sieht auf die Erscheinungen, und urtheilt, weil er nichts Besseres weiß, es sey die Schwindsucht. Sein Glaube ist selbst in seinem eigenen Urtheile bloß zufällig, ein Anderer möchte es vielleicht besser treffen. Ich nenne dergleichen zufälligen Glauben, der aber dem wirklichen Gebrauche der Mittel zu gewissen Handlungen zum Grunde liegt, den pragmatischen Glauben.

Der gewöhnliche Probirstein: ob etwas bloße Ueberredung, oder wenigstens subjective Ueberzeugung, d. i.

festes Glauben sey, was jemand behauptet, ist das Wetten. Oefters spricht jemand seine Sätze mit so zuversichtlichem und unlenkbarem Trotze aus, daß er alle Besorgniß des Irrthums gänzlich abgelegt zu haben scheint. Eine Wette macht ihn stutzig. Bisweilen zeigt sich, daß er zwar Ueberredung genug, die auf einen Ducaten an Werth geschätzt werden kann, aber nicht auf zehn, besitze. Denn den ersten wagt er noch wohl, aber bey zehnen wird er allererst inne, was er vorher nicht bemerkte, daß es nämlich doch wohl möglich sey, er habe sich geirrt. Wenn man sich in Gedanken vorstellt, man solle worauf das Glück des ganzen Lebens verwetten, so schwindet unser triumphirendes Urtheil gar sehr, wir werden überaus schüchtern und entdecken so allererst, daß unser Glaube so weit nicht zulange. So hat der pragmatische Glaube nur einen Grad, der nach Verschiedenheit des Interesse, das dabey im Spiele ist, groß oder auch klein seyn kann.

Weil aber, ob wir gleich in Beziehung auf ein Object gar nichts unternehmen können, also das Fürwahrhalten bloß theoretisch ist, wir doch in vielen Fällen eine Unternehmung in Gedanken fassen und uns einbilden können, zu welcher wir hinreichende Gründe zu haben vermeinen, wenn es ein Mittel gäbe, die Gewißheit der Sache auszumachen, so giebt es in bloß theoretischen Urtheilen ein Analogon von practischen, auf deren Fürwahrhaltung das Wort Glauben paßt, und den wir den doctrinalen Glauben nennen können. Wenn es möglich wäre durch irgend eine Erfahrung auszumachen, so möchte ich wohl alles das Meinige darauf verwetten, daß es wenigstens in irgend einem von den Planeten, die wir sehen, Einwohner gebe. Daher, sage ich, ist es nicht bloß Meinung, sondern ein starker Glaube (auf dessen Richtigkeit ich schon viele Vortheile des Lebens wagen würde), daß es auch Bewohner anderer Welten gebe.

Nun müssen wir gestehen, daß die Lehre vom Daseyn Gottes zum doctrinalen Glauben gehöre. Denn, ob ich gleich in Ansehung der theoretischen Weltkenntniß nichts zu

verfügen habe, was diesen Gedanken, als Bedingung meiner Erklärungen der Erscheinungen der Welt, nothwendig voraussetze, sondern vielmehr verbunden bin, meine Vernunft mich so zu bedienen, als ob Alles bloß Natur sei; so ist doch die zweckmäßige Einheit eine so große Bedingung der Anwendung der Vernunft auf Natur, daß ich, da mir überdem Erfahrung reichlich davon Beyspiele darbietet, sie gar nicht vorbeygehen kann. Zu dieser Einheit aber kann ich keine andere Bedingung, die sie mir zum Leitfaden der Naturforschung machte, als wenn ich voraussetze, daß eine höchste Intelligenz Alles nach den weisesten Zwecken so geordnet habe. Folglich ist es eine Bedingung einer zwar zufälligen, aber doch nicht unerheblichen Absicht, nämlich um eine Leitung in der Nachforschung der Natur zu haben, einen weisen Welturheber vorauszusetzen. Der Ausgang meiner Versuche bestätigt auch so oft die Brauchbarkeit dieser Voraussetzung, und nichts kann auf entscheidende Art dawider angeführt werden; daß ich viel zu wenig sage, wenn ich mein Fürwahrhalten bloß ein Meinen nennen wollte, sondern es kann selbst in diesem theoretischen Verhältnisse gesagt werden, daß ich festiglich einen Gott glaube; aber alsdenn ist dieser Glaube in strenger Bedeutung dennoch nicht practisch, sondern muß ein doctrinaler Glaube genannt werden, den die Theologie der Natur (Physicotheologie) nothwendig allerwärts bewirken muß. In Ansehung eben derselben Weisheit, in Rücksicht auf die vortreffliche Ausstattung der menschlichen Natur und die derselben so schlecht angemessene Kürze des Lebens, kann eben sowohl genugsamer Grund zu einem doctrinalen Glauben des künftigen Lebens der menschlichen Seele angetroffen werden.

Der Ausdruck des Glaubens ist in solchen Fällen ein Ausdruck der Bescheidenheit in objectiver Absicht, aber doch zugleich der Festigkeit des Zutrauens in subjectiver. Wenn ich das bloß theoretische Fürwahrhalten hier auch nur Hypothese nennen wollte, die ich anzunehmen berechtigt wäre, so würde ich mich dadurch schon anheischig machen, mehr, von der Beschaffenheit einer Weltursache a

einer andern Welt, Begriff zu haben, als ich wirklich aufzeigen kann; denn was ich auch nur als Hypothese annehme, davon muß ich wenigstens seinen Eigenschaften nach so viel kennen, daß ich nicht seinen Begriff, sondern nur sein Daseyn erdichten darf. Das Wort Glauben aber geht nur auf die Leitung, die mir eine Idee giebt, und den subjectiven Einfluß auf die Beförderung meiner Vernunfthandlungen, die mich an derselben festhält, ob ich gleich von ihr nicht im Stande bin, in speculativer Absicht Rechenschaft zu geben.

Aber der bloß doctrinale Glaube hat etwas Wankendes in sich; man wird oft durch Schwierigkeiten, die sich in der Speculation vorfinden, aus demselben gesetzt, ob man zwar unausbleiblich dazu immer wiederum zurückkehrt.

Ganz anders ist es mit dem moralischen Glauben bewandt. Denn da ist es schlechterdings nothwendig, daß etwas geschehen muß, nämlich, daß ich dem sittlichen Gesetze in allen Stücken Folge leiste. Der Zweck ist hier unumgänglich festgestellt, und es ist nur eine einzige Bedingung nach aller meiner Einsicht möglich, unter welcher dieser Zweck mit allen gesammten Zwecken zusammenhängt, und dadurch practische Gültigkeit habe, nämlich, daß ein Gott und eine künftige Welt sey: ich weiß auch ganz gewiß, daß niemand andere Bedingungen kenne, die auf dieselbe Einheit der Zwecke unter dem moralischen Gesetze führen. Da aber also die sittliche Vorschrift zugleich meine Maxime ist (wie denn die Vernunft gebietet, daß sie es seyn soll), so werde ich unausbleiblich ein Daseyn Gottes und ein künftiges Leben glauben, und bin sicher, daß diesen Glauben nichts wankend machen könne, weil dadurch meine sittlichen Grundsätze selbst umgestürzt werden würden, denen ich nicht entsagen kann, ohne in meinen eigenen Augen verabscheuungswürdig zu seyn.

Auf solche Weise bleibt uns, nach Vereitelung aller ehrsüchtigen Absichten einer über die Grenzen aller Erfahrung hinaus herumschweifenden Vernunft, noch genug übrig, daß wir damit in practischer Absicht zufrieden zu

ſeyn Urſache haben. Zwar wird freylich ſich niemand rühmen können: er wiſſe, daß ein Gott und daß ein künftig Leben ſey; denn, wenn er das weiß, ſo iſt er gerade der Mann, den ich längſt geſucht habe. Alles Wiſſen (wenn es einen Gegenſtand der bloßen Vernunft betrifft) kann man mittheilen, und ich würde alſo auch hoffen können, durch ſeine Belehrung mein Wiſſen in ſo bewundrungswürdigem Maaße ausgedehnt zu ſehen. Nein, die Überzeugung iſt nicht logiſche, ſondern moraliſche Gewißheit, und, da ſie auf ſubjectiven Gründen (der moraliſchen Geſinnung) beruht, ſo muß ich nicht einmal ſagen: es iſt moraliſch gewiß, daß ein Gott ſey ꝛc., ſondern, ich bin moraliſch gewiß ꝛc. Das heißt: der Glaube an einen Gott und eine andere Welt iſt mit meiner moraliſchen Geſinnung ſo verwebt, daß, ſo wenig ich Gefahr laufe, die erſtere einzubüßen, eben ſo wenig beſorge ich, daß mir der letztere jemals entriſſen werden könne.

Das einzige Bedenkliche, das ſich hiebey findet, iſt, daß ſich dieſer Vernunftglaube auf die Vorausſetzung moraliſcher Geſinnungen gründet. Geben wir davon ab, und nehmen einen, der in Anſehung ſittlicher Geſetze gänzlich gleichgültig wäre, ſo wird die Frage, welche die Vernunft aufwirft, bloß eine Aufgabe für die Speculation, und kann alsdenn zwar noch mit ſtarken Gründen aus der Analogie, aber nicht mit ſolchen, denen ſich die hartnäckigſte Zweifelſucht ergeben müßte, unterſtützt werden *). Es iſt aber kein Menſch bey dieſen Fragen frey von allem Intereſſe. Denn, ob er gleich von dem moraliſchen, durch den Mangel guter Geſinnungen, getrennt ſeyn möchte: ſo hat

*) Das menſchliche Gemüth nimmt (ſo wie ich glaube, daß es bey jedem vernünftigen Weſen nothwendig geſchieht) ein unmittelbares Intereſſe an der Moralität, ob es gleich nicht negativ und practiſch überwiegend iſt. Befeſtigt und vergrößert dieſes Intereſſe, und ihr werdet die Vernunft jeder belehrung auch theoretiſch gelehrter finden, um mit dem practiſchen auch das ſpeculative Intereſſe zu vereinigen. Sorget ihr aber nicht dafür, daß ihr vorher, wenigſtens auf dem halben Wege, moraliſch machet, ſo werdet ihr auch niemals [illegible] gläubige Menſchen machen.

doch auch in diesem Falle genug übrig, um zu machen, daß er ein göttliches Daseyn und eine Zukunft fürchte. Denn hiezu wird nichts mehr erfodert, als daß er wenigstens keine Gewißheit vorschützen könne, daß kein solches Wesen und kein künftig Leben anzutreffen sey, wozu, weil es durch bloße Vernunft, mithin apodictisch bewiesen werden müßte, er die Unmöglichkeit von beyden darzuthun haben würde, welches gewiß kein vernünftiger Mensch übernehmen kann. Das würde ein negativer Glaube seyn, der zwar nicht Moralität und gute Gesinnungen, aber doch das Analogon derselben bewirken, nämlich den Ausbruch der bösen mächtig zurückhalten könnte.

Ist das aber Alles, wird man sagen, was reine Vernunft ausrichtet, indem sie über die Grenzen der Erfahrung hinaus Aussichten eröffnet? nichts mehr, als zwey Glaubensartikel? so viel hätte auch wohl der gemeine Verstand, ohne darüber die Philosophen zu Rathe zu ziehen, ausrichten können!

Ich will hier nicht das Verdienst rühmen, das Philosophie durch die mühsame Bestrebung ihrer Critik um die menschliche Vernunft habe; gesetzt, es sollte auch beym Ausgange bloß negativ befunden werden; denn davon wird in dem folgenden Abschnitte noch etwas vorkommen. Aber verlangt ihr denn, daß ein Erkenntniß, welches alle Menschen angeht, den gemeinen Verstand übersteigen, und euch nur von Philosophen entdeckt werden solle? Eben das, was ihr tadelt, ist die beste Bestätigung von der Richtigkeit der bisherigen Behauptungen, da es das, was man anfangs nicht vorhersehen konnte, entdeckt, nämlich, daß die Natur, in dem, was Menschen ohne Unterschied angelegen ist, keiner parteyischen Austheilung ihrer Gaben zu beschuldigen [illegible] Philosophie in Ansehung der wesentl[illegible]nschlichen Natur es nicht weiter [illegible]Leitung, welche sie auch dem gem[illegible]ngedeyhen lassen.

Der transscendentalen Methodenlehre

Drittes Hauptstück.

Die

Architectonik der reinen Vernunft.

Ich verstehe unter einer Architectonik die Kunst der Systeme. Weil die systematische Einheit dasjenige ist, was gemeine Erkenntniß allererst zur Wissenschaft, d. i. aus einem bloßen Aggregat derselben ein System macht, so ist Architectonik die Lehre des Scientifischen in unserer Erkenntniß überhaupt, und sie gehört also nothwendig zur Methodenlehre.

Unter der Regierung der Vernunft dürfen unsere Erkenntnisse überhaupt keine Rhapsodie, sondern sie müssen ein System ausmachen, in welchem sie allein die wesentlichen Zwecke derselben unterstützen und befördern können. Ich verstehe aber unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee. Diese ist der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, so fern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen so wohl, als die Stelle der Theile unter einander, a priori bestimmt wird. Der scientifische Vernunftbegriff enthält also den Zweck und die Form des Ganzen, das mit demselben congruirt. Die Einheit des Zwecks, worauf sich alle Theile und in der Idee desselben auch unter einander beziehen, macht, daß ein jeder Theil bey der Kenntniß der übrigen vermißt werden kann, und keine zufällige Hinzusetzung, oder unbestimmte Größe der Vollkommenheit, die nicht ihre a priori bestimmte Grenzen habe, Statt findet. Das Ganze ist also gegliedert (articulatio) und nicht gehäuft (coacervatio); es kann zwar innerlich (per intus susceptionem), aber nicht äußerlich (per appositionem) wachsen, wie ein thierischer Körper, dessen Wachsthum kein Glied hinzusetzt, sondern, ohne Veränderung der Proportion, ein jedes zu seinen Zwecken stärker und tüchtiger macht.

Die Idee bedarf zur Ausführung ein Schema, d. i. eine a priori aus dem Princip des Zwecks bestimmte wesentliche Mannigfaltigkeit und Ordnung der Theile. Das Schema, welches nicht nach einer Idee, d. i. aus dem Hauptzwecke der Vernunft, sondern empirisch, nach zufällig sich darbietenden Absichten (deren Menge man nicht voraus wissen kann) entworfen wird, giebt technische, dasjenige aber, was nur zu Folge einer Idee entspringt (wo die Vernunft die Zwecke a priori aufgiebt, und nicht empirisch erwartet), gründet architectonische Einheit. Nicht technisch, wegen der Aehnlichkeit des Mannigfaltigen, oder des zufälligen Gebrauchs der Erkenntniß in concreto zu allerley beliebigen äußeren Zwecken, sondern architectonisch, um der Verwandtschaft willen und der Ableitung von einem einigen obersten und inneren Zwecke, der das Ganze allererst möglich macht, kann dasjenige entspringen, was wir Wissenschaft nennen, dessen Schema den Umriß (monogramma) und die Eintheilung des Ganzen in Glieder, der Idee gemäß, d. i. a priori enthalten, und dieses von allen anderen sicher und nach Principien unterscheiden muß.

Niemand versucht es, eine Wissenschaft zu Stande zu bringen, ohne daß ihm eine Idee zum Grunde liege. Allein, in der Ausarbeitung derselben entspricht das Schema, ja sogar die Definition, die er gleich zu Anfange von seiner Wissenschaft giebt, sehr selten seiner Idee; denn diese liegt, wie ein Keim, in der Vernunft, in welche alle Theile noch sehr eingewickelt, und kaum der microscopischen Beobachtung kennbar, verborgen liegen. Um deswillen muß man Wissenschaften, weil sie doch alle aus dem Gesichtspuncte eines gewissen allgemeinen Interesse ausgedacht werden, nicht nach der Beschreibung, die der Urheber derselben davon giebt, sondern nach der Idee, welche man aus der natürlichen Einheit der Theile, die er zusammengebracht hat, in der Vernunft selbst gegründet findet, erklären und bestimmen. Denn da wird sich finden, daß der Urheber und oft noch seine spätesten Nachfolger um eine

Idee herumirren, die sie sich selbst nicht haben deutlich machen und daher den eigenthümlichen Inhalt, die Articulation (systematische Einheit) und Grenzen der Wissenschaft nicht bestimmen können.

Es ist schlimm, daß nur allererst, nachdem wir lange Zeit, nach Anweisung einer in uns versteckt liegenden Idee, rhapsodistisch viele dahin sich beziehende Erkenntnisse, als Bauzeug, gesammelt, ja gar lange Zeiten hindurch sie technisch zusammengesetzt haben, es uns denn allererst möglich ist, die Idee in hellerem Lichte zu erblicken, und ein Ganzes nach den Zwecken der Vernunft architectonisch zu entwerfen. Die Systeme scheinen, wie Gewürme, durch eine generatio aequivoca, aus dem bloßen Zusammenfluß von aufgesammleten Begriffen, anfangs verstümmelt, mit der Zeit vollständig, gebildet worden zu seyn, ob sie gleich alle insgesammt ihr Schema, als den ursprünglichen Keim, in der sich bloß entwickelnden Vernunft hatten, und darum, nicht allein ein jedes für sich nach einer Idee gegliedert, sondern noch dazu alle unter einander in einem System menschlicher Erkenntniß wiederum als Glieder eines Ganzen zweckmäßig vereinigt sind, und eine Architectonik alles menschlichen Wissens erlauben, die jetziger Zeit, da schon so viel Stoff gesammelt ist, oder aus Ruinen eingefallener alter Gebäude genommen werden kann, nicht allein möglich, sondern nicht einmal so gar schwer seyn würde. Wir begnügen uns hier mit der Vollendung unseres Geschäftes, nämlich, lediglich die Architectonik aller Erkenntniß aus reiner Vernunft zu entwerfen, und fangen nur von dem Puncte an, wo sich die allgemeine Wurzel unserer Erkenntnißkraft theilt und zwey Stämme auswirft, deren einer Vernunft ist. Ich verstehe hier aber unter Vernunft das ganze obere Erkenntnißvermögen, und setze also das Rationale dem Empirischen entgegen.

Wenn ich von allem Inhalte der Erkenntniß, objectiv betrachtet, abstrahire, so ist alles Erkenntniß, subjectiv, entweder historisch oder rational. Die historische Erkenntniß ist cognitio ex datis, die rationale aber cognitio

ex principiis. Eine Erkenntniß mag ursprünglich gegeben seyn, woher sie wolle, so ist sie doch bey dem, der sie besitzt, historisch, wenn er nur in dem Grade und so viel erkennt, als ihm anderwärts gegeben worden, es mag dieses ihm nun durch unmittelbare Erfahrung oder Erzählung oder auch Belehrung (allgemeiner Erkenntnisse) gegeben seyn. Daher hat der, welcher ein System der Philosophie, z. B. das wolfische, eigentlich gelernt hat, ob er gleich alle Grundsätze, Erklärungen und Beweise, zusammt der Eintheilung des ganzen Lehrgebäudes, im Kopf hätte, und Alles an den Fingern abzählen könnte, doch keine andere als vollständige historische Erkenntniß der wolfischen Philosophie; er weiß und urtheilt nur so viel, als ihm gegeben war. Streitet ihm eine Definition, so weiß er nicht, wo er eine andere hernehmen soll. Er bildete sich nach fremder Vernunft, aber das nachbildende Vermögen ist nicht das erzeugende, d. i. das Erkenntniß entsprang bey ihm nicht aus Vernunft, und, ob es gleich, objectiv, allerdings ein Vernunfterkenntniß war, so ist es doch, subjectiv, bloß historisch. Er hat gut gefaßt und behalten, d. i. gelernet, und ist ein Gipsabdruck von einem lebenden Menschen. Vernunfterkenntnisse, die es objectiv sind (d. i. anfangs nur aus der eigenen Vernunft des Menschen entspringen können), dürfen nur dann allein auch subjectiv diesen Namen führen, wenn sie aus allgemeinen Quellen der Vernunft, woraus auch die Critik, ja selbst die Verwerfung des Gelerneten entspringen kann, d. i. aus Principien geschöpft worden.

Alle Vernunfterkenntniß ist nun entweder die aus Begriffen, oder aus der Construction der Begriffe; die erstere heißt philosophisch, die zweyte mathematisch. Von dem inneren Unterschiede beyder habe ich schon im ersten Hauptstücke gehandelt. Ein Erkenntniß demnach kann objectiv philosophisch seyn, und ist doch subjectiv historisch, wie bey den meisten Lehrlingen, und bey allen, die über die Schule niemals hinaussehen und zeitlebens Lehrlinge bleiben. Es ist aber doch sonderbar, daß das mathematische Erkenntniß

so wie man es erlernet hat, doch auch subjectiv für Vernunfterkenntniß gelten kann, und ein solcher Unterschied bey ihr nicht so wie bey dem philosophischen Statt findet. Die Ursache ist, weil die Erkenntnißquellen, aus denen der Lehrer allein schöpfen kann, nirgends anders als in den wesentlichen und ächten Principien der Vernunft liegen, und mithin vor dem Lehrlinge nirgends anders hergenommen, noch etwa bestritten werden können, und dieses zwar darum, weil der Gebrauch der Vernunft hier nur in concreto, obzwar dennoch a priori, nämlich an der reinen, und eben deswegen fehlerfreyen, Anschauung geschieht, und alle Täuschung und Irrthum ausschließt. Man kann also unter allen Vernunftwissenschaften (a priori) nur allein Mathematik, niemals aber Philosophie (es sey denn historisch), sondern, was die Vernunft betrifft, höchstens nur philosophiren lernen.

Das System aller philosophischen Erkenntniß ist die Philosophie. Man muß sie objectiv nehmen, wenn man darunter das Urbild der Beurtheilung aller Versuche zu philosophiren versteht, welche jede subjective Philosophie zu beurtheilen dienen soll, deren Gebäude oft so mannigfaltig und so veränderlich ist. Auf diese Weise ist Philosophie eine bloße Idee von einer möglichen Wissenschaft, die nirgend in concreto gegeben ist, welcher man sich aber auf mancherley Wegen zu nähern sucht, so lange, bis der einzige, sehr durch Sinnlichkeit verwachsene Fußsteig entdeckt wird, und das bisher verfehlte Nachbild, so weit als es Menschen vergönnet ist, dem Urbilde gleich zu machen gelinget. Bis dahin kann man keine Philosophie lernen; denn, wo ist sie, wer hat sie im Besitze, und woran läßt sie sich erkennen? Man kann nur philosophiren lernen, d. i. das Talent der Vernunft in der Befolgung ihrer allgemeinen Principien an gewissen vorhandenen Versuchen üben, doch immer mit Vorbehalt des Rechts der Vernunft, jene selbst in ihren Quellen zu untersuchen und zu bestätigen, oder zu verwerfen.

Bis dahin ist aber der Begriff von Philosophie nur ein Schulbegriff, nämlich von einem System der Erkenntniß, die nur als Wissenschaft gesucht wird, ohne etwas mehr als die systematische Einheit dieses Wissens, mithin die logische Vollkommenheit der Erkenntniß zum Zwecke zu haben. Es giebt aber noch einen Weltbegriff (conceptus cosmicus), der dieser Benennung jederzeit zum Grunde gelegen hat, vornehmlich wenn man ihn gleichsam personificirte und in dem Ideal des Philosophen sich als ein Urbild vorstellte. In dieser Absicht ist Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntniß auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (teleologia rationis humanae), und der Philosoph ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft. In solcher Bedeutung wäre es sehr ruhmredig, sich selbst einen Philosophen zu nennen, und sich anzumaßen, dem Urbilde, das nur in der Idee liegt, gleichgekommen zu seyn.

Der Mathematiker, der Naturkundiger, der Logiker sind, so vortrefflich die ersteren auch überhaupt im Vernunfterkenntnisse, die zweyten besonders im philosophischen Erkenntnisse Fortgang haben mögen, doch nur Vernunftkünstler. Es giebt noch einen Lehrer im Ideal, der alle diese ansetzt, sie als Werkzeuge nutzt, um die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft zu befördern. Diesen allein müßten wir den Philosophen nennen; aber, da es selbst doch nirgend, die Idee aber seiner Gesetzgebung allenthalben in jeder Menschvernunft angetroffen wird, so wollen wir uns lediglich an der letztern halten, und näher bestimmen, was Philosophie, nach diesem Weltbegriffe *), für systematische Einheit aus dem Standpuncte der Zwecke vorschreibe.

*) Weltbegriff heißt hier derjenige, der das betrifft, was jedermann nothwendig interessirt; mithin bestimme ich die Absicht einer Wissenschaft nach Schulbegriffen, wenn sie nur als eine von den Geschicklichkeiten zu gewissen beliebigen Zwecken angesehen wird.

Wesentliche Zwecke sind darum noch nicht die höchsten, deren (bey vollkommener systematischer Einheit der Vernunft) nur ein einziger seyn kann. Daher sind sie entweder der Endzweck, oder subalterne Zwecke, die zu jenem als Mittel nothwendig gehören. Der erstere ist kein anderer, als die ganze Bestimmung des Menschen, und die Philosophie über dieselbe heißt Moral. Um dieses Vorzugs willen, den die Moralphilosophie vor aller andern Vernunftbewerbung hat, verstand man auch bey den Alten unter dem Namen des Philosophen jederzeit zugleich und vorzüglich den Moralisten, und selbst macht der äußere Schein der Selbstbeherrschung durch Vernunft, daß man jemanden noch jetzt, bey seinem eingeschränkten Wissen, nach einer gewissen Analogie, Philosoph nennt.

Die Gesetzgebung der menschlichen Vernunft (Philosophie) hat nun zwey Gegenstände, Natur und Freyheit, und enthält also sowohl das Naturgesetz, als auch das Sittengesetz, anfangs in zwey besondern, zuletzt aber in einem einzigen philosophischen System. Die Philosophie der Natur geht auf Alles, was da ist; die der Sitten, nur auf das, was da seyn soll.

Alle Philosophie aber ist entweder Erkenntniß aus reiner Vernunft, oder Vernunfterkenntniß aus empirischen Principien. Die erstere heißt reine, die zweyte empirische Philosophie.

Die Philosophie der reinen Vernunft ist nun entweder Propädevtik (Vorübung), welche das Vermögen der Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntniß a priori untersucht, und heißt Critik, oder zweytens das System der reinen Vernunft (Wissenschaft), die ganze (wahre sowohl als scheinbare) philosophische Erkenntniß aus reiner Vernunft im systematischen Zusammenhange, und heißt Metaphysik; wiewohl dieser Name auch der ganzen reinen Philosophie mit Inbegriff der Critik gegeben werden kann, um, sowohl die Untersuchung alles dessen, was jemals a priori erkannt werden kann, als auch die Darstellung desjenigen, was ein System reiner philosophischen Erkenntniß

dieſer Art ausmacht, von allem empiriſchen aber, ingleichen dem mathematiſchen Vernunftgebrauche unterſchieden iſt, zuſammen zu faſſen.

Die Metaphyſik theilet ſich in die des ſpeculativen und practiſchen Gebrauchs der reinen Vernunft, und iſt alſo entweder Metaphyſik der Natur, oder Metaphyſik der Sitten. Jene enthält alle reine Vernunftprincipien aus bloßen Begriffen (mithin mit Ausſchließung der Mathematik) von dem theoretiſchen Erkenntniſſe aller Dinge, dieſe die Principien, welche das Thun und Laſſen a priori beſtimmen und nothwendig machen. Nun iſt die Moralität die einzige Geſetzmäßigkeit der Handlungen, die völlig a priori aus Principien abgeleitet werden kann. Daher iſt die Metaphyſik der Sitten eigentlich die reine Moral, in welcher keine Anthropologie (keine empiriſche Bedingung) zum Grunde gelegt wird. Die Metaphyſik der ſpeculativen Vernunft iſt nun das, was man im eigenen Verſtande Metaphyſik zu nennen pflegt; ſo fern aber reine Sittenlehre doch gleichwohl zu dem beſonderen Stamme menſchlicher und zwar philoſophiſcher Erkenntniß aus reiner Vernunft gehöret, ſo wollen wir ihr jene Benennung erhalten, obgleich wir ſie, als zu unſerm Zwecke jetzt nicht gehörig, hier bey Seite ſetzen.

Es iſt von der äußerſten Erheblichkeit, Erkenntniſſe, die ihrer Gattung und Urſprunge nach von andern unterſchieden ſind, zu iſoliren, und ſorgfältig zu verhüten, daß ſie nicht mit andern, mit welchen ſie im Gebrauche gewöhnlich verbunden ſind, in ein Gemiſche zuſammenfließen. Was Chemiker beym Scheiden der Materien, was Mathematiker in ihrer reinen Größenlehre thun, das liegt noch weit mehr dem Philoſophen ob, damit er den Antheil, den eine beſondere Art der Erkenntniß am herumſchweifenden Verſtandesgebrauch hat, ihren eigenen Werth und Einfluß ſicher beſtimmen könne. Daher hat die menſchliche Vernunft ſeitdem, daß ſie gedacht, oder vielmehr nachgedacht hat, niemals einer Metaphyſik entbehren, aber gleichwohl ſie nicht, genugſam geläutert von allem Fremdartigen, dar-

ſtellen können. Die Idee einer ſolchen Wiſſenſchaft iſt eben ſo alt, als ſpeculative Menſchenvernunft; und welche Vernunft ſpeculirt nicht, es mag nun auf ſcholaſtiſche, oder populäre Art geſchehen? Man muß indeſſen geſtehen, daß die Unterſcheidung der zwey Elemente unſerer Erkenntniß, deren die einen völlig a priori in unſerer Gewalt ſind, die anderen nur a posteriori aus der Erfahrung genommen werden können, ſelbſt den Denkern vom Gewerbe, nur ſehr undeutlich blieb, und daher niemals die Grenzbeſtimmung einer beſondern Art von Erkenntniß, mithin auch die ächte Idee einer Wiſſenſchaft, die ſo lange und ſo ſehr die menſchliche Vernunft beſchäftigt hat, zu Stande bringen konnte. Wenn man ſagte: Metaphyſik iſt die Wiſſenſchaft von den erſten Principien der menſchlichen Erkenntniß, ſo bemerkte man dadurch nicht eine ganz beſondere Art, ſondern nur einen Rang in Anſehung der Allgemeinheit, der durch ſie alſo vom Empiriſchen nicht kenntlich unterſchieden werden konnte; denn auch unter empiriſchen Principien ſind einige allgemeiner, und darum höher als andere, und in der Reihe einer ſolchen Unterordnung (da man das, was völlig a priori, von dem, was nur a posteriori erkannt wird, nicht unterſcheidet), wo ſoll man den Abſchnitt machen, der den erſten Theil und die oberſten Glieder von den letzten und den untergeordneten unterſchiede? Was würde man dazu ſagen, wenn die Zeitrechnung die Epochen der Welt nur ſo bezeichnen könnte, daß ſie ſie in die erſten Jahrhunderte und in die darauf folgenden eintheilete? Gehöret das fünfte, das zehnte ꝛc. Jahrhundert auch zu den erſten? würde man fragen; eben ſo frage ich: gehört der Begriff des Ausgedehnten zur Metaphyſik? ihr antwortet, ja! ey, aber auch der des Körpers? ja! und der des flüſſigen Körpers? ihr werdet ſtutzig, denn, wenn es ſo weiter fortgeht, ſo wird Alles in die Metaphyſik gehören. Hieraus ſieht man, daß der bloße Grad der Unterordnungen (das Beſondere unter dem Allgemeinen) keine Grenzen einer Wiſſenſchaft beſtimmen könne, ſondern in unſerem Falle die gänzliche Ungleichartigkeit und Verſchiedenheit des Ur-

ſprungs. Was aber die Grundidee der Metaphyſik noch auf einer anderen Seite verdunkelte, war, daß ſie als Erkenntniß a priori mit der Mathematik eine gewiſſe Gleichartigkeit zeigt, die zwar, was den Urſprung a priori betrifft, ſie einander verwandt, was aber die Erkenntnißart aus Begriffen bey jener, in Vergleichung mit der Art, bloß durch Conſtruction der Begriffe a priori zu urtheilen, bey dieſer, mithin den Unterſchied einer philoſophiſchen Erkenntniß von der mathematiſchen anlangt; ſo zeigt ſich eine ſo entſchiedene Ungleichartigkeit, die man zwar jederzeit gleichſam fühlete, niemals aber auf deutliche Criterien bringen konnte. Dadurch iſt es nun geſchehen, daß, da Philoſophen ſelbſt in der Entwickelung der Idee ihrer Wiſſenſchaft fehleten, die Bearbeitung derſelben keinen beſtimmten Zweck und keine ſichere Richtſchnur haben konnte, und ſie, bey einem ſo willkürlich gemachten Entwurfe, unwiſſend in dem Wege, den ſie zu nehmen hätten, und jederzeit unter ſich ſtreitig, über die Entdeckungen, die ein jeder auf dem ſeinigen gemacht haben wollte, ihre Wiſſenſchaft zuerſt bey Andern und endlich ſogar bey ſich ſelbſt in Verachtung brachten.

Alle reine Erkenntniß a priori machte alſo, vermöge des beſondern Erkenntnißvermögens, darin es allein ſeinen Sitz haben kann, eine beſondere Einheit aus, und Metaphyſik iſt diejenige Philoſophie, welche jene Erkenntniß in dieſer ſyſtematiſchen Einheit darſtellen ſoll. Der ſpeculative Theil derſelben, der ſich dieſen Namen vorzüglich zugeeignet hat, nämlich die, welche wir Metaphyſik der Natur nennen, und Alles, ſo fern es iſt (nicht das, was ſeyn ſoll), aus Begriffen a priori erwägt, wird nun auf folgende Art eingetheilt.

Die im engeren Verſtande ſogenannte Metaphyſik beſteht aus der Transſcendentalphiloſophie und der Phyſiologie der reinen Vernunft. Die erſtere betrachtet nur den Verſtand und die Vernunft ſelbſt in einem Syſtem aller Begriffe und Grundſätze, die ſich auf Gegenſtände überhaupt beziehen, ohne Objecte anzunehmen, die

gegeben werden (Ontologia); die zweyte betrachtet Natur, d. i. den Inbegriff gegebener Gegenstände (sie mögen uns den Sinnen, oder, wenn man will, einer andern Art von Anschauung gegeben seyn), und ist also Physiologie (obgleich nur rationalis). Nun ist aber der Gebrauch der Vernunft in dieser rationalen Naturbetrachtung entweder physisch, oder hyperphysisch, oder besser, entweder immanent oder transscendent. Der erste geht auf die Natur, so weit als ihre Erkenntniß in der Erfahrung (in concreto) kann angewandt werden, der zweyte auf diejenige Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung, welche alle Erfahrung übersteigt. Diese transscendente Physiologie hat daher entweder eine innere Verknüpfung, oder äußere, die aber beyde über mögliche Erfahrung hinausgehen, zu ihrem Gegenstande; jene ist die Physiologie der gesammten Natur, d. i. die transscendentale Welterkenntniß, diese des Zusammenhanges der gesammten Natur mit einem Wesen über der Natur, d. i. die transscendentale Gotteserkenntniß.

Die immanente Physiologie betrachtet dagegen Natur als den Inbegriff aller Gegenstände der Sinne, mithin so wie sie uns gegeben ist, aber nur nach Bedingungen a priori, unter denen sie uns überhaupt gegeben werden kann. Es sind aber nur zweyerley Gegenstände derselben: 1. Die der äußeren Sinne, mithin der Inbegriff derselben, die körperliche Natur. Der Gegenstand des inneren Sinnes, die Seele, und, nach den Grundbegriffen derselben überhaupt, die denkende Natur. Die Metaphysik der körperlichen Natur heißt Physik, aber, weil sie nur die Principien ihrer Erkenntniß a priori enthalten soll, rationale Physik. Die Metaphysik der denkenden Natur heißt Psychologie, und aus der eben angeführten Ursache ist hier nur die rationale Erkenntniß derselben zu verstehen.

Demnach besteht das ganze System der Metaphysik aus vier Haupttheilen: 1. Der Ontologie. 2. Der rationalen Physiologie. 3. Der rationalen

Cosmologie. 4. Der rationalen Theologie. Der zweyte Theil, nämlich die Naturlehre der reinen Vernunft, enthält zwey Abtheilungen, die physica rationalis *) und psychologia rationalis.

Die ursprüngliche Idee einer Philosophie der reinen Vernunft schreibt diese Abtheilung selbst vor; sie ist also architectonisch, ihren wesentlichen Zwecken gemäß, und nicht bloß technisch, nach zufällig wahrgenommenen Verwandtschaften und gleichsam auf gut Glück angestellt, eben darum aber auch unwandelbar und legislatorisch. Es finden sich aber hiebey einige Puncte, die Bedenklichkeit erregen, und die Ueberzeugung von der Gesetzmäßigkeit derselben schwächen könnten.

Zuerst, wie kann ich eine Erkenntniß a priori, mithin Metaphysik, von Gegenständen erwarten, so fern sie unseren Sinnen, mithin a posteriori gegeben sind? und, wie ist es möglich, nach Principien a priori, die Natur der Dinge zu erkennen und zu einer rationalen Physiologie zu gelangen? Die Antwort ist: wir nehmen aus der Erfahrung nichts weiter, als was nöthig ist, uns ein Object, theils des äußeren, theils des inneren Sinnes zu geben. Jenes geschieht durch den bloßen Begriff Materie (undurchdringliche leblose Ausdehnung), dieses durch den Begriff eines denkenden Wesens (in der empirischen inneren Vorstellung: Ich denke). Uebrigens müßten wir in der ganzen Metaphysik dieser Gegenstände uns aller empi-

*) Man denke ja nicht, daß ich hierunter dasjenige verstehe, was man gemeiniglich physica generalis nennt, und mehr Mathematik, als Philosophie der Natur ist. Denn die Metaphysik der Natur sondert sich gänzlich von der Mathematik ab, hat auch bey weitem nicht so viel erweiternde Einsichten anzubieten, als diese, ist aber doch sehr wichtig, in Ansehung der Critik des auf die Natur anzuwendenden reinen Verstandeserkenntnisses überhaupt; in Ermangelung deren selbst Mathematiker, indem sie gewissen gemeinen, in der That doch metaphysischen Begriffen anhängen, die Naturlehre unvermerkt mit Hypothesen belästiget haben, welche bey einer Critik dieser Principien verschwinden, ohne dadurch doch dem Gebrauche der Mathematik in diesem Felde (der ganz unentbehrlich ist) im mindesten Abbruch zu thun.

tischen Principien gänzlich enthalten, die über den Begriff noch irgend eine Erfahrung hinzusetzen möchten, um etwas über diese Gegenstände daraus zu urtheilen.

Zweytens: wo bleibt denn die empirische Psychologie, welche von jeher ihren Platz in der Metaphysik behauptet hat, und von welcher man in unseren Zeiten so große Dinge zur Aufklärung derselben erwartet hat, nachdem man die Hoffnung aufgab, etwas Taugliches a priori auszurichten? Ich antwortete: sie kommt dahin, wo die eigentliche (empirische) Naturlehre hingestellt werden muß, nämlich auf die Seite der angewandten Philosophie, zu welcher die reine Philosophie die Principien a priori enthält, die also mit jener zwar verbunden, aber nicht vermischt werden muß. Also muß empirische Psychologie aus der Metaphysik gänzlich verbannet seyn, und ist schon durch die Idee derselben davon gänzlich ausgeschlossen. Gleichwohl wird man ihr nach dem Schulgebrauch doch noch immer (obzwar nur als Episode) ein Plätzchen darin verstatten müssen, und zwar aus ökonomischen Bewegursachen, weil sie noch nicht so reich ist, daß sie allein ein Studium ausmachen, und doch zu wichtig, als daß man sie ganz ausstoßen, oder anderwärts anheften sollte, wo sie noch weniger Verwandtschaft als in der Metaphysik antreffen dürfte. Es ist also bloß ein so lange aufgenommener Fremdling, dem man auf einige Zeit einen Aufenthalt vergönnt, bis er in einer ausführlichen Anthropologie (dem Pendant zu der empirischen Naturlehre) seine eigene Behausung wird beziehen können.

Das ist also die allgemeine Idee der Metaphysik, welche, da man ihr anfänglich mehr zumuthete, als billigerweise verlangt werden kann, und sich eine Zeit lang mit angenehmen Erwartungen ergötzte, zuletzt in allgemeine Verachtung gefallen ist, da man sich in seiner Hoffnung betrogen fand. Aus dem ganzen Verlauf unserer Critik wird man sich hinlänglich überzeugt haben; daß, wenn gleich Metaphysik nicht die Grundveste der Religion seyn kann, so müsse sie doch jederzeit als die Schutzwehr derselben so

hen bleiben, und daß die menschliche Vernunft, welche schon durch die Richtung ihrer Natur dialectisch ist, einer solchen Wissenschaft niemals entbehren könne, die sie zügelt, und, durch ein scientifisches und völlig einleuchtendes Selbsterkenntniß, die Verwüstungen abhält, welche eine gesetzlose speculative Vernunft sonst ganz unfehlbar, in Moral sowohl als Religion, anrichten würde. Man kann also sicher seyn, so spröde, oder geringschätzend auch diejenigen thun, die eine Wissenschaft nicht nach ihrer Natur, sondern allein aus ihren zufälligen Wirkungen zu beurtheilen wissen, man werde jederzeit zu ihr, wie zu einer mit uns entzweyten Geliebten zurückkehren, weil die Vernunft, da es hier wesentliche Zwecke betrifft, rastlos, entweder auf gründliche Einsicht oder Zerstörung schon vorhandener guter Einsichten arbeiten muß.

Metaphysik also, sowohl der Natur als der Sitten, vornehmlich die Critik der sich auf eigenen Flügeln wagenden Vernunft, welche vorübend (propädevtisch) vorhergeht, machen eigentlich allein dasjenige aus, was wir im ächten Verstande Philosophie nennen können. Diese bezieht Alles auf Weisheit, aber durch den Weg der Wissenschaften, den einzigen, der, wenn er einmal gebahnt ist, niemals verwächst, und keine Verirrungen verstattet, Mathematik, Naturwissenschaft, selbst die empirische Kenntniß des Menschen, haben einen hohen Werth als Mittel, größtentheils zu zufälligen, am Ende aber doch zu nothwendigen und wesentlichen Zwecken der Menschheit, aber alsdenn nur durch Vermittelung einer Vernunfterkenntniß aus bloßen Begriffen, die, man mag sie benennen wie man will, eigentlich nichts als Metaphysik ist.

Eben deswegen ist Metaphysik auch die Vollendung aller Cultur der menschlichen Vernunft, die unentbehrlich ist, wenn man gleich ihren Einfluß, als Wissenschaft, auf gewisse bestimmte Zwecke bey Seite setzt. Denn sie betrachtet die Vernunft nach ihren Elementen und obersten Maximen, die selbst der Möglichkeit einiger Wissenschaften, und dem Gebrauche aller, zum Grunde liegen müssen. Das sie, als bloße Speculation, mehr dazu

dient, Irrthümer abzuhalten, als Erkenntniß zu erweitern, thut ihrem Werthe keinen Abbruch, sondern giebt ihr vielmehr Würde und Ansehen durch das Censoramt, welches die allgemeine Ordnung und Eintracht, ja den Wohlstand des wissenschaftlichen gemeinen Wesens sichert, und dessen muthige und fruchtbare Bearbeitungen abhält, sich nicht von dem Hauptzwecke, der allgemeinen Glückseligkeit, zu entfernen.

Der transscendentalen Methodenlehre

Viertes Hauptstück.

Die Geschichte der reinen Vernunft.

Dieser Titel steht nur hier, um eine Stelle zu bezeichnen, die im System übrig bleibt, und künftig ausgefüllet werden muß. Ich begnüge mich, aus einem bloß transscendentalen Gesichtspuncte, nämlich der Natur der reinen Vernunft, einen flüchtigen Blick auf das Ganze der bisherigen Bearbeitung derselben zu werfen, welches freylich meinem Auge zwar Gebäude, aber nur in Ruinen vorstellt.

Es ist merkwürdig genug, ob es gleich natürlicherweise nicht anders zugehen konnte, daß die Menschen im Kindesalter der Philosophie davon anfingen, wo wir jetzt lieber endigen möchten, nämlich, zuerst die Erkenntniß Gottes und die Hoffnung oder wohl gar die Beschaffenheit einer andern Welt zu studiren. Was auch die alten Gebräuche, die noch von dem rohen Zustande der Völker übrig waren, für grobe Religionsbegriffe eingeführt haben mochten, so hinderte dieses doch nicht den aufgeklärteren Theil, sich freyen Nachforschungen über diesen Gegenstand zu widmen, und man sahe leicht ein, daß es keine gründliche und zuverlässigere Art geben könne, der unsichtbaren Macht die die Welt regieret, zu gefallen, um wenigstens in einer andern Welt glücklich zu seyn, als den guten Lebenswan-

del. Daher waren Theologie und Moral die zwey Triebfedern, oder besser, Beziehungspuncte zu allen abgezogenen Vernunftforschungen, denen man sich nachher jederzeit gewidmet hat. Die erstere war indessen eigentlich das, was die bloß speculative Vernunft nach und nach in das Geschäfte zog, welches in der Folge unter dem Namen der Metaphysik so berühmt geworden.

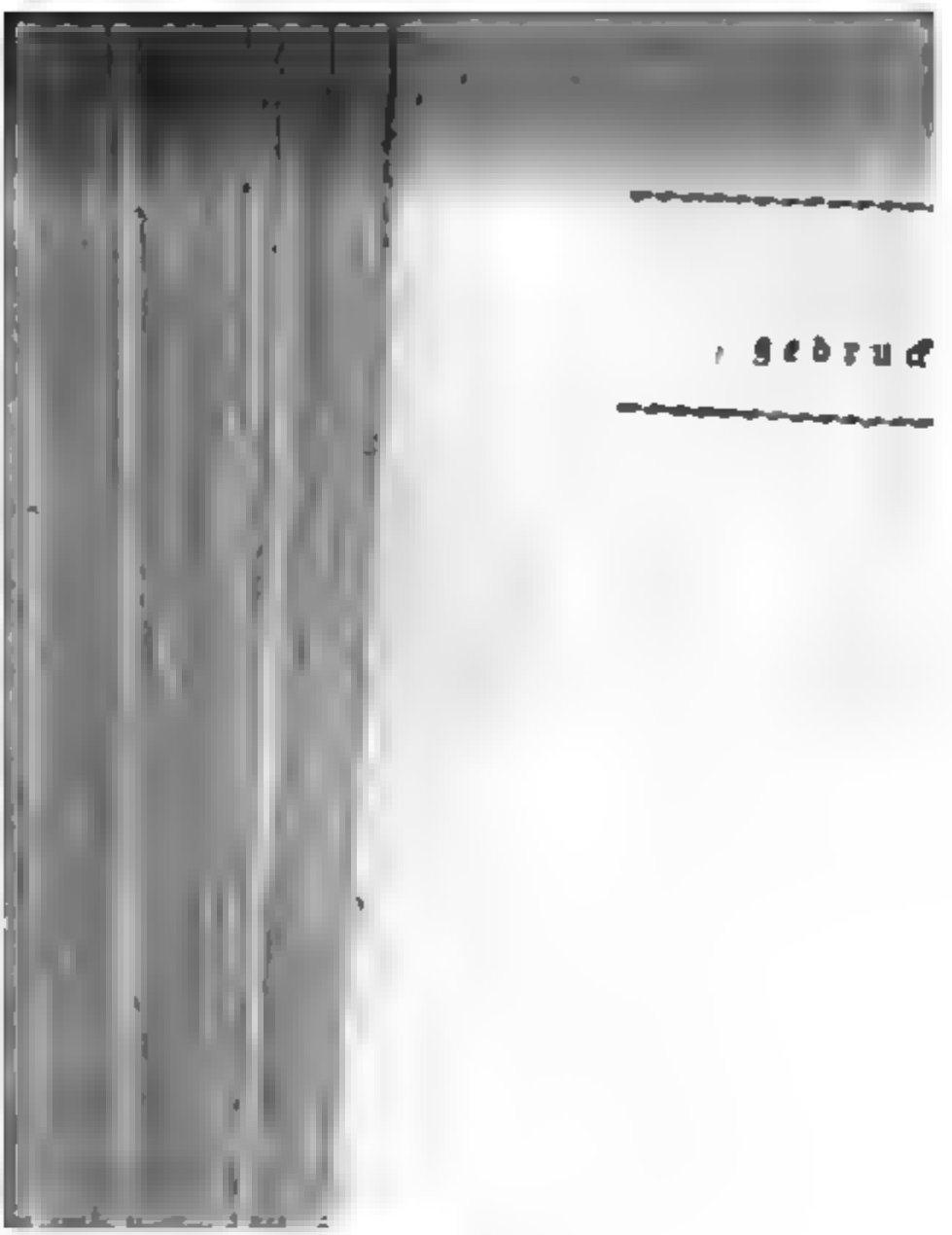
Ich will jetzt die Zeiten nicht unterscheiden, auf welche diese oder jene Veränderung der Metaphysik traf, sondern nur die Verschiedenheit der Idee, welche die hauptsächlichsten Revolutionen veranlaßte, in einem flüchtigen Abrisse darstellen. Und da finde ich eine dreyfache Absicht, in welcher die namhaftesten Veränderungen auf dieser Bühne des Streits gestiftet worden.

1. In Ansehung des Gegenstandes aller unserer Vernunfterkenntnisse, waren einige bloß Sensual-, andere bloß Intellectualphilosophen. Epicur kann der vornehmste Philosoph der Sinnlichkeit, Plato des Intellectuellen genannt werden. Dieser Unterschied der Schulen aber, so subtil er auch ist, hatte schon in den frühesten Zeiten angefangen, und hat sich lange ununterbrochen erhalten. Die von der ersteren behaupteten, in den Gegenständen der Sinne sey allein Wirklichkeit, alles Uebrige sey Einbildung; die von der zweyten sagten dagegen: in den Sinnen ist nichts als Schein, nur der Verstand erkennt das Wahre. Darum stritten aber die ersteren den Verstandesbegriffen doch eben nicht Realität ab, sie war aber bey ihnen nur logisch, bey den andern aber mystisch. Jene räumeten intellectuelle Begriffe ein, aber nahmen bloß sensibele Gegenstände an. Diese verlangten, daß die wahren Gegenstände bloß intelligibel wären, und behaupteten eine Anschauung durch den von keinen Sinnen begleiteten und ihrer Meinung nach nur verwirreten reinen Verstand.

2. In Ansehung des Ursprungs reiner Vernunfterkenntnisse, ob sie aus der Erfahrung abgeleitet, oder, unabhängig von ihr, in der Vernunft ihre Quelle

haben. Aristoteles kann als das Haupt der Empiristen, Plato aber der Noologisten angesehen werden. Locke, der in neueren Zeiten dem ersteren, und Leibnitz, der dem letzteren (obzwar in einer genugsamen Entfernung von dessen mystischem Systeme) folgete, haben es gleichwohl in diesem Streite noch zu keiner Entscheidung bringen können. Wenigstens verfuhr Epicur seinerseits viel consequenter nach seinem Sensualsystem (denn er ging mit seinen Schlüssen niemals über die Grenze der Erfahrung hinaus), als Aristoteles und Locke (vornehmlich aber der letztere), der, nachdem er alle Begriffe und Grundsätze von der Erfahrung abgeleitet hatte, so weit im Gebrauche derselben geht, daß er behauptet, man könne das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele (obzwar beyde Gegenstände ganz außer den Grenzen möglicher Erfahrung liegen) eben so evident beweisen, als irgend einen mathematischen Lehrsatz.

3. In Ansehung der Methode. Wenn man etwas Methode nennen soll, so muß es ein Verfahren nach Grundsätzen seyn. Nun kann man die jetzt in diesem Fache der Naturforschung herrschende Methode in die naturalistische und scientifische eintheilen. Der Naturalist der reinen Vernunft nimmt es sich zum Grundsatze: daß durch gemeine Vernunft ohne Wissenschaft (welche er die gesunde nennt) sich in Ansehung der erhabensten Fragen, die die Aufgabe der Metaphysik ausmachen, mehr ausrichten lasse, als durch Speculation. Er behauptet also, daß man die Größe und Weite des Mondes sicherer nach dem Augenmaaße, als durch mathematische Umschweife bestimmen könne. Es ist bloße Misologie, auf Grundsätze gebracht, und, welches das ungereimteste ist, die Vernachlässigung aller künstlichen Mittel, als eine eigene Methode angerühmt, seine Erkenntniß zu erweitern. Denn was die Naturalisten aus Mangel mehrerer Einsicht betrifft, so kann man ihnen mit Grunde nichts zur Last legen. Sie folgen der gemeinen Vernunft,

ohne sich ihrer Unwissenheit als einer Methode zu rühmen, die das Geheimniß enthalten sollé, die Wahrheit aus Democrits tiefen Brunnen herauszuholen. Quod sapio, satis est mihi, non ego curo Esse quod Arcesilas aerumnosique Solones. *Pers.* ist ihr Wahlspruch, bey dem sie vergnügt und beyfallswürdig leben können, ohne sich um die Wissenschaft zu bekümmern, noch deren Geschäfte zu verwirren.

Was nun die Beobachter einer scientifischen Methode betrifft, so haben sie hier die Wahl, entweder dogmatisch oder sceptisch, in allen Fällen aber doch die Verbindlichkeit, systematisch zu verfahren. Wenn ich hier in Ansehung der ersteren den berühmten Wolf, bey der zweyten David Hume nenne, so kann ich die übrigen, meiner jetzigen Absicht nach, ungenannt lassen. Der critische Weg ist allein noch offen. Wenn der Leser diesen in meiner Gesellschaft durchzuwandern Gefälligkeit und Geduld gehabt hat, so mag er jetzt urtheilen, ob nicht, wenn es ihm beliebt, das Seinige dazu beyzutragen, um diesen Fußsteig zur Heeresstraße zu machen dasjenige, was viele Jahrhunderte nicht leisten konnten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge: nämlich, die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich, beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen.